DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

PRAELATUS A SECRETIS

ANTONIUS PIOLANTI

COETUS A CONSILIO

ANTONINUS ROMEO — AUGUSTINUS BEA S.J.
PETRUS PALAZZINI — CAROLUS BALIC O.F.M.
HUGO LATTANZI — ALOYSIUS CIAPPI O.P.

SPONSOR ERIT

CONSTANTINUS VONA

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificiam Universitatem Lateranensem: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: MONS. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

SYSTEMA
TEILHARD DE CHARDIN

ad theologicam trutinam revocatum

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI III FASC. II EDITUS EST MENSE APRILIS A.D. MCMLIX

SUMMARIUM

	Pag.
Prooemium	219
M. L. Guérard des Lauriens, O.P., *La démarche du P. Teilhard de Chardin. Réfléxions d'ordre épistémologique*	221
R. Masi, *Il « fenomeno umano » di Teilhard de Chardin. Il metodo ed i principi cosmologici*	269
Philippe de la Trinité, O.C.D., *Teilhard de Chardin. Synthèse ou confusion?*	285
Ch. Journet, *La vision Teilhardienne du mond*	330
M. Alessandri, *Il pensiero di Pierre Teilhard de Chardin* . .	345

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 25 Aprilis 1959

✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis

Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

PROOEMIUM

Abhinc quattuor annos, IV Idus apriles 1955, *Paschate recurrente, supremum diem Neo Eboraci obiit Reverendus P. Petrus Teilhard de Chardin. Deo, quem occulta non latent, Qui cognitor est secretorum et scrutator cordium, animam eius christiana pietate commendamus, caelesti discussam iudicio, quo Deus semper praevalet et admissa purgari iubet: nec ullatenus iniuriam inferre vel infamiam inurere volumus defuncti memoriae, caeteroquin ob scientiae allata incrementa multis prosequendae.*

At cum P. Teilhard de Chardin plura ediderit, a germanis catholicae theologiae conceptibus, vel saltem locutionibus, prorsus absona, facere non possumus quin inviolabilis veritatis iura, ab Ecclesiae Summo Pastore, quodammodo nostrae Academiae concredita defendenda, strenue vindicemus. In quo quidem tum tenere debemus ea quae catholicus vir in dubium vertere nullomodo potest, et clare doctis proponere circa ea quid erronee P. Teilhard persenserit; tum, ne illum afficiamus haereseos nota quam fortasse subiective non incurrit ob bonam fidem, attente distinguere quid sibi velint eius placita, arte quandoque mira et venustissimo sermone proposita, minima tamen claritate.

Cui accedit illud difficultatis, quod non miscenda P. Teilhard permiscens, una veluti linea disposuit ea quae solam scientiam tangunt et ea quae philosophicum, immo theologicum momentum habent, non satis accurate determinans quid

sub sola hypothesi, quid asseveranter, quid ad empiricam rerum coordinationem, quid ad metaphysicam constitutionem et primam originem referret.

Ne igitur lectoribus nostris suboriretur suspicio ideo negativam nos selegisse sententiam circa quaestionem an catholice probari possint saltem multa ex placitis P. Teilhard, quia profani et extranei rebus scientificis voluissemus manus apponere, sicut sutor ille ultra crepidam, alieno dominio, rem tractandam commisimus studiosis qui hinc quidem sana theologica principia callent et retinent, inde vero physicis, biologicis uno verbo, naturalibus disciplinis sunt apprime instructi.

R. P. M. L. Guérard des Lauriers O.P.

LA DEMARCHE DU P. TEILHARD DE CHARDIN.

REFLEXIONS D'ORDRE EPISTEMOLOGIQUE

Les oeuvres du P. Teilhard de Chardin, actuellement en cours de publication, connaissent un extraordinaire succès. Ce n'est pas là un fait entièrement nouveau: depuis quarante ans les étudiants en science, au moins en France, ont lu avec avidité et commenté avec passion les plaquettes (1) que le P. Teilhard n'a cessé d'élaborer; elles ont été, pour certains, l'alpha et l'oméga de la spiritualité chrétienne. Comment cela peut-il se faire? Telle est la première question que nous nous poserons. Nous examinerons ensuite, très rapidement d'ailleurs, quels sont les présupposés requis pour que cette réussite soit possible. Et cela nous permettra enfin de discerner ce que la démarche teilhardienne renferme à la fois de dangereuse séduction et de secourable stimulation.

---

(1) On trouvera, à la fin de cet article, la liste de celles de ces brochures que nous avons pu consulter, en suivant l'ordre chronologique de leur parution. Cet ordre n'est pas suivi dans la publication actuelle; il a évidemment une certaine importance, puisque la pensée du P. Teilhard — qui s'en étonnerait — a constamment « évolué ». Cependant, on trouve dès 1916 dans « les trois contes comme Benson » l'intuition fondamentale, et notamment l'intuition mystique qui domine toute l'oeuvre du P. Teilhard: à savoir le Christ envahissant tout l'univers, en soutenant l'effort, et puis le condensant en Lui. Nous ferons donc état de ces brochures qui renferment toute la substance des ouvrages déjà parus ou à paraître, et nous y renverrons par le numéro correspondant dans la liste à la fin de l'article. Des brochures non imprimées au texte imprimé il y a quelques modifications d'ordre ou d'expression: mais cela n'a pas à nous retenir, ce qui importe ce sont les thèmes fondamentaux et leur formulation de plus en plus catégorique. Par exemple, en ce qui concerne l'unité des deux « faces » de Oméga. Qu'il s'agisse de « faces » ou d'« aspects » ou de toute autre désignation, nous ne nous arrêterons pas à le con-

L'audience accordée aux oeuvres du P. Teilhard vient de ce que celles-ci répondent à une attente, voire à un besoin: attente subconsciente et pour ainsi dire viscérale, besoin consciemment éprouvé; voyons successivement l'un et l'autre.

L'attente de l'esprit en quête de savoir a pour objet un principe d'unité. Savoir, c'est comprendre *capere;* savoir, c'est pour l'esprit renfermer au dedans de soi, c'est donc ramasser le multiple dans l'un afin de concentrer sur cet « un » la pénétration, inévitablement limitée, qu'éparpille la considération du mutiple. Or la spécialisation est, actuellement, en tout domaine, un fait, nouveau *par son degré.* Il n'y a plus d'esprit capable d'embrasser ce qu'on pouvait il y a encore un demi siècle appeler une même discipline. D'autre part se produisent à un rythme accéléré des interférences multiples entre des sciences jusque là bien distinguées; et, qui plus est, des interférences entre des sciences qui formellement ressortissent au sujet, à l'homme, et des sciences qui formellement ressortissent à l'objet, à ce dont use l'homme: de cette seconde interférence découle l'invasion de notre monde moderne par les techniques. Dans ces conditions, il n'y a pas d'esprit humain, si peu pensant soit-il en fait, qui ne désire spontanément, viscéralement si on ose dire, trouver un principe d'unification. Dès lors un monisme, c'est-à-dire une vue du monde reposant sur un *seul* principe, à *l'exclusion* de tout autre, ne peut qu'être accueilli avec un crédit illimité. L'Evolutionnis-

---

sidérer. Ce qui importe c'est l'idée elle-même, et ce sont les idées que nous examinerons. Elles sont rigoureusement les mêmes dans les brochures ou dans les oeuvres imprimées.

Nous avons lu les premières ébauches du « Milieu divin » en 1923, étant élève à l'Ecole Normale. Le P. Teilhard y avait suscité, au moins parmi les « scientifiques », critiques et exigeants mais en science seulement, un véritable enthousiasme: toutefois non unanimement partagé; les « philosophes » s'étaient montrés beaucoup plus réservés; quant aux « littéraires », ils se sont, à leur habiture d'ailleurs, surtout divertis .Peut-être, en l'espèce, avaient-ils raison?

me (2) du P. Teilhard est un monisme absolu: voilà, de son succès, la raison cachée peut-être mais la plus profonde; il convient de nous y arrêter.

Monisme gnoséologique tout d'abord: c'est-àdire que l'Evolutionnisme suffit à rendre raison de *tout*. Par exemple, le chômage consiste en ce que de « l'énergie humaine est brusquement libérée par un ajustement interne de la Noosphère » (3). Le chômage n'est qu'un lointain corollaire. Mais les doctrines les plus essentielles et les plus sacrées se voient orga-

---

(2) Nous distinguons évolution et Evolutionnisme. L'*évolution* est, en biologie, une hypothèse largement accréditée par sa puissance d'explication: certains biologistes cependant la récusent; nous n'avons pas à prendre parti à propos d'une question qui nous paraît demeurer ouverte, et pour laquelle nous n'avons pas de compétence. L'*Evolutionnisme* (Ce mot est toujours écrit par le P. Teilhard avec une majuscule que nous respectons) consiste à étendre l'évolution à tout le réel: par en bas et par en haut. Par en haut: c'est-à-dire que la Biosphère doit s'achever par continuité dans la Noosphère: la Noosphère, à son tour, devant produire par évolution une hyperpersonnalité, terme de l'Evolution qu'il faut identifier avec le Christ de la Révélation. C'est de cet aspect, le plus ascendant, de l'Evolutionnisme, qu'il sera question dans cet article: c'est cet aspect en effet qui apporte une réponse à toutes les questions concernant en propre la destinée humaine; c'est cet aspect qui est capable d'intéresser tout homme légitimement interrogateur au sujet de sa propre fin. Mais cet Evolutionnisme-là, par en haut à partir de la biologie, n'a absolument rien à voir avec la *science*: les disciplines compétentes seraient ici la philosophie et la théologie, dont malheureusement le P. Teilhard ne se révèle guère averti.

Quant à l'Evolutionnisme par en bas, celui qui entend montrer comment la Vie a surgi évolutivement de la Matière, il se rencontre avec la science, sur un même terrain. Disons un mot de cette question pour n'y plus revenir. Les transformations de l'univers étant supposées régies par la loi de *conservation* de l'énergie, on sait que: au-dessous du niveau biologique, ces mêmes transformations s'accompagnent d'une *dégradation* de l'énergie ou d'une *croissance* de l'« entropie »; les transformations cellulaires et a fortiori les transformations biologiques s'accompagnent au contraire d'une *regradation* de l'énergie ou d'une *décroissance* de l'entropie. Ainsi, la conservation comporte deux cas contraires: dégradation, regradation. (Il y a des cas intermédiaires encore mal connus: les parasites d'un vivant réalisent-ils la permanence de l'entropie?).

Maintenant, l'équation de l'Alembert, instrument mathématique qui permet de prévoir la quantification du changement, comporte deux solutions qui, au point de vue mathématique, ont strictement la même réalité et qui au point de vue de l'objectivité, ont a priori strictement la même plausibilité. Ces deux solutions sont: la solution des potentiels *retardés* qui correspond à la dégradation (l'équivalence a été montrée par M. COSTA DE BEAUREGARD, *Cahier de Physique*, n. 96, août 1958, pp. 317-326) et la solution des potentiels *avancés* qui *doit* correspondre à la regradation. Nous disons « doit », car la mécanique, originellement développée en vue du monde inorganique, laissait simplement de côté la solution des potentiels avancés: pour

niquement rattachées à l'Evolutionnisme, elles se trouvent aussi quelque peu mesurées à son aulne: la nature de Dieu, la création, le mal, le péché, l'amour, le Christ, la foi, le salut, l'oecuménisme, les plus extrêmes explorations de la science dans le macroscopique ou le microscopique dans le passé ou dans l'avenir, tout, absolument tout se trouve résolu en Oméga, terme christique de l'évolution cosmique et humaine. Voilà certes de quoi séduire, et voilà qui en fait a séduit. Cette hyperpuissance d'explication n'est pas de bien bon aloi, et elle devrait

---

cette simple raison qu'elle « ne convenait pas ». Le mathématicien Luigi FANTAPPIÉ est le premier à avoir attiré l'attention sur cette « anomalie » (1. *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Roma, Soc. edit. Humanitas Nova 1944 - 2. *Visione unitaria del mondo e della vita*, Sophia 1947, pp. 331-346 - Cf. *Caratterizzazione analitica delle grandezze della meccanica quantitativa - Determinazione di tutte le grandezze fisiche possibili in un universo quantico*. Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze fisiche, matematiche e naturali. Serie VIII, vol. VII, 1952; pp. 285-290, 553-558). La solution des potentiels avancés, aussi plausible a priori que celle des potentiels retardés, ne correspondrait-elle pas également à un cas réel? Justement celui de la vie (Cette idée a été reprise et exploitée: F. MEYER. *Problématique de l'évolution*. Paris 1954, pp. 233-238. Dès lors, à supposer que toutes les notions qui précèdent demeurent applicables à l'échelle du *tout* (Là nous paraît être le point le plus délicat: car ces notions ne peuvent se réclamer de l'expérience que pour un système bien déterminé et supposé en équilibre avec un « milieu » lui-même supposé invariable), la différentiation d'un même donné initial en deux ordres différents et en un sens contraires se trouve mathématiquement et parfaitement *décrite; nous ne disons pas expliquée*: cette hypothèse, même vérifiée, laisse échapper le pourquoi.

Voilà donc, typiquement, la science telle que les modernes la conçoivent spontanément: une description précise du « comment », qui n'entend pas du tout assigner la cause. Faut-il ajouter que ce mode d'ordination du réel, malgré ses limites, est d'une haute portée intelligible, et qu'il convient d'être tout ouvert à ses progrès et à ses conquêtes. Que la solution des potentiels avancés, ou autrement dit l'onde syntropique, corresponde effectivement à la réalité, et voilà une vive lumière jetée sur les origines de l'univers tel que nous l'observons actuellement: d'*un même donné initial* peuvent également procéder la vie et l'absence de vie; le Vivant et le non Vivant a priori également plausibles passent *absolument au même titre* de celle égale plausibilité à une égale réalité: et il n'y a pas à s'étonner davantage de l'existence du Vivant ou de l'existence du non Vivant, l'un et l'autre est *également* surprenant ou *également* banal. On observera que, selon celle vue, il n'est pas question de faire « sortir » le Vivant d'un être non Vivant semblable à celui que nous observons *maintenant*. Les deux « solutions » sont, au point de vue mathématique, qualitativement différentes, et on ne peut pas « passer » de l'une à l'autre; si donc on admet, conformément au voeu d'intelligibilité du réel, que la réalité mathématique correspond dans le cas présent à la réalité tout court, il faut dès lors admettre deux choses: d'abord, entre le Vivant actuel et le non Vivant actuel, il y a une coupure infranchissable (le non Vivant

mettre en garde; mais l'esprit métamorphosé par l'obsession de la technique n'est plus guère critique et, au moins en France, il y a eu et il y a encore en faveur du P. Teilhard un puissant courant de sympathie, alimenté par de nombreux hommes sincères qui heureusement n'ont pas renoncé à penser mais qui malheureusement n'ont plus le temps de réfléchir.

Ce monisme gnoséologique n'aurait cependant pas connu un aussi extraordinaire succès s'il n'avait été qu'un principe

---

n'évolue plus vers le Vivant: c'est ce que pense Rostand; les cas « intermédiaires » ne constituent pas une ascension vers la Vie, mais bien des formes parasitaires qui ne subsistent que entées sur un vivant véritable: cela, l'expérience le montre); en second lieu, le Vivant actuel et le non Vivant actuel « procèdent » — comment, nous l'ignorons — d'un commun ancêtre dont nous ignorons la nature. C'est tout ce que peut dire la science, ou tout ce qu'elle pourra dire si elle établit la validité de l'hypothèse; et l'établir est de sa compétence propre: toutes les recherches sur ce point ont un éminent intérêt.

Ce qui précède étant supposé acquis par la science, on peut ajouter avec certitude, mais cette fois selon la lumière métaphysique, que le « donné initial » n'est pas simple, parce qu'il est de l'être participé. Et si on choisit de désigner ce donné en employant le vocabulaire de la physique, on suggérerait une grave erreur en employant un seul mot. Ce donné n'est pas une matière pure qui serait privée de motricité et de mouvement; ce donné n'est pas une énergie pure sans support matériel; ce donné *doit être composé*, disons qu'il est énergie-matière ou matière-énergie au goût de chacun.

Les composantes du « donné initial » (il en faut nommer au moins deux si, on veut « nommer », y en a-t-il plusieurs?) sont donc, en un sens *un*, en un sens *distinctes*. Comment? Nous ne voyons aucune discipline qui puisse donner un tout premier rudiment de réponse à cette question: notre expérience porte sur deux types maintenant hétérogènes de réalité et sur leur constante interférence. Cette hétérogénéité est la conséquence rigoureuse de l'« hypothèse » si elle est vraie. Reconstruire l'« un-distinct » du « donné initial » en fonction de cette interférence, laquelle n'a de sens qu'en fonction de l'hétérogénéité, ce ne peut être qu'imagination. Et la réponse prendra autant de formes qu'il y a de formes d'imagination créatrice: le biologiste et le métaphysicien, le mathématicien et le théologien pourront agréablement rivaliser, mais en tout cela quoi de fondé, quoi de possiblement fondé? Il se peut, il est vrai, que ce « donné initial » demeure pour partie ou partiellement présent dans notre Univers, il se peut que la différentiation ne soit pas partout entièrement achevée: mais, comment le savoir? et par suite la difficulté demeure.

Enfin la métaphysique démontre que la différentiation du « donné initial » requiert l'opération de l'Acte pur, de Dieu. Sur quoi se greffe immédiatement une autre question: cette opération est-elle immédiatement spéficiée par la différentiation elle-même, ou bien consiste-t-elle en ce que l'opération créatrice qui communique l'être au « donné initial » y inscrit en même temps la nécessité d'une différentiation ultérieure? En bref, une nouvelle création ou bien les raisons séminales de S. Augustin? De cela il nous paraît tout à fait impossible de décider: ni

abstrait d'explication. Le climat existentialiste contemporain appelait un tout autre ferment: celui-là même que contient le monisme ontologique proposé par le P. Teilhard. Entendons par là que l'Evolutionnisme n'est pas seulement une manière satisfaisante d'envisager la réalité: il est la réalité

---

la métaphysique ni la théologie n'apportent sur ce point d'argument décisif; et ce qui nous paraît à nous le plus harmonieux n'est pas nécessairement la norme de la Sagesse de Dieu.

On voit donc que pour donner consistance et portée à ce qui n'est actuellement qu'une hypothèse d'ailleurs fort intéressante, il faut: 1. poser l'équation de d'Alembert, 2. démontrer l'existence de ses solutions, 3. déterminer leur forme analytique, 4. déterminer leur domaine de validité théorique, 5. déterminer le domaine de validité dans le champ expérimental, de l'équation et de ses solutions; et puis: *a.* démontrer l'existence de l'Acte pur, *b.* prouver, autant que faire se peut, que l'être participé est composé; et enfin examiner comment les penseurs chrétiens ont conçu le rapport de l'opération divine reconnue nécessaire avec l'enchaînement de ses effets. Au terme de ce labeur, on obtiendra une conclusion fondée, fort plausible, mais enfin *non nécessaire*. Voilà la « science », son labeur, sa modestie.

Voici maintenant l'Evolutionnisme. Rien n'existe qui, en quelque façon n'ait préexisté. La distinction actuellement observée entre Vivant et non Vivant existe *donc* en quelque façon dans le « donné initial »; celui-ci étant Energie pure, il y existe deux formes de l'Energie. Ces deux formes se distinguent à deux points de vue: considérant le donné initial lui-même, on dira, usant d'un modèle mécanique puisqu'il s'agit d'énergie, énergie radiale (ce qui évoque l'intériorité) et énergie tangentielle (ce qui évoque le « périphérique »); et puis, considérant le même donné initial en fonction de ce qui en découle nécessairement en vertu de l'Evolution, on dira que l'énergie radiale est déjà du psychisme et de la lointaine pré-conscience et que l'énergie tangentielle est non psychique et non douée de conscience. Quant à examiner, par exemple et à titre d'élément de confirmation, quel sens cela a d'attribuer du « psychisme » à une cellule vivante, quant à examiner si le dit « psychisme » est réductible à une distribution du potentiel électrique ou si il s'en distingue et *comment,* de cela l'Evolutionnisme n'a cure puisqu'il est évident par lui-même. Pareillement, l'Evolutionnisme ne fonde pas sur la Providence d'un Dieu préalablement démontré nécessaire l'existence de cette poussée continue qui, en employant un autre vocabulaire, pourrait s'appeler une finalité objective et interne: bien au contraire, c'est l'existence de cette poussée tenue pour évidente qui constitue une preuve de Dieu.

L'Evolutionnisme englobe donc tout, il amalgame toutes les lumières et c'est en quoi il est un monisme radical. Et puis, l'Evolutionnisme simplifie si bien les choses; la science demande grand labeur: d'abord à cause d'elle-même et de la rigueur qu'elle impose, ensuite parce que en vertu de la même rigueur *elle-même* exige le recours à d'autres lumières que la sienne. Une seule intuition remplace tout: pré psychisme; avec cela, l'esprit est parfaitement libre pour les nouvelles conquêtes promises au dépassement de la Biosphère. Mais, avec cela également, l'Evolutionnisme n'est ni science ni métaphysique ni théodicée; il n'est rien de tout ce qu'il désirerait être et ne peut avoir de nom dans aucune langue, pas plus qu'un cadavre.

même; l'univers actuel est la phase de « planétisation et de condensation de la Noosphère » ([3]) c'est une étape dans un processus qui a commencé avec le cosmos inanimé et qui s'achèvera avec et dans Oméga. Ce monisme ontologique revêt lui-même différentes formes, dont voici les trois principales.

Monisme cosmique d'abord: c'est l'aspect le plus original et le plus manifeste. « Il convient d'être optimiste, optimisme d'évolution et non d'évasion » ([4]) Formule typique et sans appel qui condamne sous le nom d'évasion toute adhésion à une réalité spirituelle qui ne procéderait pas par évolution de l'univers en son état actuel; l'optimisme réel c'est de croire à la réalisation de Oméga, l'évasion irréelle serait d'adhérer à quoi que ce soit autre que Oméga. Quant à la manière dont ce monisme catégorique ouvre le matière sur l'esprit, le P. Teilhard n'en donne pas d'autre explication que la distinction entre deux formes d'énergie « matérielle et axiale » ([5]), « tangentielle et radiale » ([6]): nous avons déjà examiné cette base fragile de l'édifice teilhardien, et nous n'y revenons pas.

En second lieu, monisme métaphysique: « il convient de substituer la métaphysique de l'*unire* à celle de l'*esse*... tout comme la physique a changé de géométrie » ([7]). Le monisme est donc si radical qu'il remplace l'être; il remplace même la création: « La création instantanée du premier Adam me sem-

---

([3]) XI, 8. (C'est-à-dire p. 8 du fascicule indiqué sous le nombre ordinal XI en dernière page).

([4]) XIV, 4. Le P. Teilhard mentionne explicitement les mystiques hindoues. Mais sa critique vise, par sa nature même, toute mystique spiritualiste qui n'emprunte pas le chemin de la « Terre »: le seul possible selon le P. Teilhard.

([5]) XI, 16.

([6]) C'est l'expression employée dans l'édition imprimée du « Phénomène humain », et déjà XXVI, 27. Nous l'avons analysée dans une note consacrée à cet ouvrage. M. L. Guérard des Lauriers. « *Le Phénomène humain* » *du Père Teilhard de Chardin,* Revue Thomiste 1956. III. pp. 511-517.

([7]) XVII, 6. Cette assertion suffirait, à elle seule, à montrer que le P. Teilhard entendait bien faire de la métaphysique, et que sans doute il n'a jamais franchi le seuil qui donne accès à la réalité métaphysique.

ble un type d'opération inintelligible, à moins plutôt qu'il ne s'agisse d'un mot couvrant l'absence de tout effort d'explication » ([8]) « Le multiple (c'est-à-dire le *non être* s'il est pris à l'état pur) étant la seule forme rationnelle d'un *Néant créable* (« creabile ») l'acte créateur n'est intelligible que comme un processus d'arrangement et d'unification » ([9]) « Ce qui revient à admettre que *créer c'est unir*. Et en vérité rien ne nous empêche de tenir que l'union crée. A ceux qui objectent que l'union présuppose des éléments déjà existants je rappellerai que la physique vient de nous montrer (dans le cas de la masse) que, expérimentalement (et quoi que proteste le « sens commun ») le mobile n'existe qu'engendré par son mouvement » ([10]). Ainsi, en toute conformité d'ailleurs avec la logique évolutionniste, si le monisme remplace l'être c'est parce qu'il est à l'origine de l'être.

Enfin, et par dessus tout si on considère l'intention générale avouée par le P. Teilhard lui-même, monisme chrétien: lequel entend bien entendu assumer les deux précédents monismes, gnoséologique et métaphysique. Il ne saurait y avoir plusieurs monismes juxtaposés: ce serait contradictoire avec l'hénologisme radical seul satisfaisant; le monisme chrétien consiste donc primordialement en ce que le point de con-

---

([8]) XXIV, 4.

([9]) XXIV, 4.

([10]) XXIV, 5 note ([5]). Ces textes sont particulièrement difficiles: ils peuvent être dûs à l'égarement imaginatif d'un instant; il reste cependant qu'ils ont circulé et qu'ils sont bien typiquement expressifs du désir de tout expliquer par l'Evolutionnisme, y compris les mystères ou du moins ceux qui ont quelque rapport avec notre univers.

Faut-il préciser, pour le lecteur non initié, que la relation à laquelle le P. Teilhard fait allusion est la suivante:

$$m = m_o \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

m_o : masse du mobile au repos
m : masse du mobile animé de la vitesse v
c : vitesse de la lumière.

Tirer de cette relation purement quantitative entre les *mesures* de m et de v un lien de *casualité* entre les deux mêmes grandeurs, là est le vice de méthode et l'erreur. Une loi établie à partir de l'expérience sensible vaut dans l'univers sensible; de soi, ni elle ne vaut pour l'être comme tel, ni elle n'est un principe absolu.

vergence du christianisme d'une part, le point de convergence de l'humain et du cosmique d'autre part doivent coincider. Cette rigoureuse coïncidence constitue la découverte laborieusement enfantée et enfin hautement proclamée par le P. Teilhard. Le Milieu divin est encore flou ([11]). Il fallait arriver à une coïncidence: « Le Coeur du Christ universalisé coïncidant avec un coeur de la Matière amorisée » ([12]). Et cette coïncidence se trouve exprimée catégoriquement et en structure dans « le Phénomène humain »; c'est bien le *même* Oméga qui a deux faces ([6]); telle est la forme pour ainsi dire doctrinale d'une thèse maintes fois formulée: « Identifions en effet (au moins par sa face « naturelle ») le Christ cosmique de la Foi avec le Point Oméga de la Science, tout se clarifie, se simplifie, s'harmonise dans nos perceptions » ([12]), le Christ doit sanctifier... « mais aussi porter créativement la Noogenèse cosmique au terme naturel de sa maturité » ([13]), « le Christ de la Révélation n'est pas autre chose que l'Oméga de l'Evolution » ([14]). De ce blocage résulte que les caractères propres à l'Evolutionnisme cosmique doivent appartenir à la voie d'accès au Christ, c'est-à-dire à la Foi, voire au Christ lui-même. Seule l'évolution peut sauvegarder pour le Christ les qualités qui Le rendent digne d'adoration ([15]), et c'est seulement ce

([11]) XXVI, 26 « Lorsque je relis aujourd'hui les pages, si candidement ferventes, du « Milieu divin », je suis étonné de constater combien, dès ce temps-là, tous les traits essentiels de ma vision christo-cosmique se trouvaient déjà fixés. Mais, en revanche, je suis surpris d'observer à quel point, à cette époque, la figure de mon Univers était encore vague et flottante ».

Il est normal qu'une pensée vivante se précise en s'approfondissant: ce point est tout à l'éloge du P. Teilhard. Et cela confirme ce que nous ne croyons pas inutile de répéter. On ne saurait, sans risquer d'être injuste à l'égard du P. Teilhard, s'attacher au détail de telle ou telle expression. Mais, en retour, on peut être assuré de saisir la véritable pensée du P. Teilhard en considérant les grands thèmes esquissés dès l'origine et développés avec une netteté croissante.

([12]) XVII, 8.

([13]) XXVII, 7.

([14]) XXX, 8.

([15]) VI, 19. « Si nous voulons, nous autres chrétiens, *conserver* au Christ les qualités mêmes qui fondent son pouvoir et notre adoration nous n'avons rien de meilleur ou même rien d'autre à faire que d'accepter jusqu'au bout les conceptions les plus modernes de l'Evolution ».

Christ Oméga biface qui « permet de transcrire en termes de réalité physique les expressions juridiques où l'Eglise a déposé sa foi » ([16]). Ces expressions, même si elles outrepassent la pensée du P. Teilhard, sont parfaitement typiques de l'hénologisme absolu: baptisé certes par le Christ, il Le lui rend avec usure. Un Christ qui n'intégrerait pas une face évolutive ne peut être qu'une réalité abstraite, juridique, objet de « foi adhésion intellectuelle » et non de « foi évangélique » ([17]). Ces traits suffisent à montrer que le monisme chrétien du P. Teilhard contient et au fond justifie les formes élémentaires de monisme qui le substructurent.

Un monisme convergeant vers les plus hautes valeurs et devenant ainsi hénologisme ([18]) absolu, tel nous paraît être le motif le moins immédiatement apparent peut-être mais le plus primitif et le plus plausible qui rend compte du succès du P. Teilhard. Il convient cependant de signaler, de ce même motif, un aspect fort important à tous égards. L'esprit humain a trop besoin d'unité pour ne pas la rechercher sans cesse: chaque découverte, bien consolidée, devient immédiatement un nouveau point de départ; inutile d'insister sur ce point. Il suit que, au moins *de facto* et concrètement, besoin d'unité et esprit de recherche sont convertibles: insister sur la grandeur de la recherche, c'est répondre à l'attente fondamentale de l'esprit. Or la foi en la valeur de la *science qui se fait* est partout présente, agissante et même vibrante à chaque

---

([16]) VI, 19.

([17]) III, 46. Cette opposition est devenue une sorte de slogan. Elle jouit encore d'un incroyable succès dans les milieux qui font profession d'intellectualisme, et où règne d'ailleurs un pessimisme radical à l'égard de l'intelligence.

([18]) Il ne nous est pas utile d'urger la distinction entre monisme et hénologisme. Nous entendons par monisme, ainsi qu'il est habituel de le faire, toute explication procédant d'un seul principe à l'exclusion de tout autre. Les monismes sont multiples, suivant au principe originellement choisi. Nous appelons hénologisme le monisme métaphysique qui assigne comme principe exclusif l'Un. Cette doctrine est aussi ancienne que la philosophie. A cet égard le P. Teilhard, objectivement, n'a pas innové; mais il a probablement redécouvert par lui-même la puissance de cette doctrine.

pas de l'itinéraire du P. Teilhard. Qu'il y ait, dans cet enthousiasme resté juvénile sous les expressions fossilisées de l'Oméga bi face, une large part d'incoercible candeur; c'est une autre question; il reste que la démarche vivante du P. Teilhard communique la conviction chaleureuse de la valeur de la recherche. Nous avons pu consulter un document ([19]) dans lequel cette conviction s'exprime pour ainsi dire à l'état réfléchi; mais là n'est pas l'essentiel, on le comprendra bien par ce qui précède. L'acte de l'esprit n'est pas, dans la vue du P. Teilhard, une opération de « nature », mais bien une tension vers Oméga. Et l'esprit, actuellement, n'est tendu vers Oméga que par la recherche, non par la saisie de *telle* vérité. La recherche, c'est pour ainsi dire le concomitant subjectif de l'hénologisme. Le meilleur témoignage que le P. Teilhard ait pu donner de sa foi en sa propre doctrine, ce n'est pas ce qu'il en dit, mais c'est qu'il ait été passionné de recherche. Et sur ce point précis il faut reconnaître que le témoignage est empreint de grandeur et de noblesse: il serait misérable de chercher à en faire ressortir les petits côtés. Les lecteurs, à cet égard, ne se sont certainement pas mépris: une ferveur authentique et partant communicative les a puissamment sensibilisés à un message qui répondait par ailleurs au voeu connaturel de leur esprit.

Voici maintenant un autre facteur, plus trivial et plus apparent en un sens, qui aura également contribué à assurer l'audience du P. Teilhard: nous voulons dire la facilité. Le « moindre effort » n'est pas seulement le fondement de certaines lois de la mécanique rationnelle; il commande en fait la vie psychique et même mentale. Il n'y a aucun esprit humain qui puisse se passer d'unifier en vue de comprendre: et, sur ce point, il n'y a pas d'autre choix que celui de la spontanéité de nature. Mais, entre deux synthèses, on choisira mi instinctivement mi consciemment celle qui étreint davantage et requiert

([19]) XXIII.

le moins de peine; cela d'ailleurs découle du besoin d'unité et donc, en fait, se justifie. Or l'Evolutionnisme du P. Teilhard repond exceptionnellement à l'une et à l'autre condition. Nous en avons déjà noté la puissance explicative « universelle ». Signalons rapidement la « facilité ». Tout d'abord la luxuriance et l'harmonie des images atteignent dans les écrits du P. Teilhard un rare éclat: lecture aisée, agréable même, et c'est tant mieux. Le mal est que l'image se *substitue* à ce à quoi elle devait conduire: sur les points les plus importants et dont dépend toute la construction, tels par exemple « les deux faces de Oméga », ou bien les deux formes « radiale et tangentielle de l'énergie » ([20]), le lecteur est invité à se contenter d'images. Or il faudrait, pour simplement poser ces questions sinon pour les résoudre, un loyal effort de haute concentration métaphysicienne. Le remplacer par le jeu de l'imagination n'est qu'une sorte d'évasion sur l'écran: nous n'y insistons pas à nouveau ([6]).

Si l'image remplace l'idée, la polyvalence d'une même particule masque souvent une absence de rigueur et de preuve sous la fallacieuse cohérence d'un éblouissant enchaînement, capable d'aboutir à Oméga à partir de n'importe quoi. Ainsi le P. Teilhard entend bien construire un « syllogisme » ([21]) à partir de ces deux propositions: *a*) Dans notre univers toute âme est pour Dieu en N.S. *b*) Dans notre univers où tout esprit va à Dieu en N.S., tout le sensible à son tour est pour l'esprit ([22]). Et la conclusion est que la matière elle-même doit s'intégrer au plérôme, au Christ total, à Oméga. On notera, de *a*) à *b*), que les deux sens « être pour » « aller vers » sont homologués; et la conclusion affirme un troisième sens « être dans ». Que le P. Teilhard lui-même appelle pareil enchaînement un syllogisme, voilà qui fixe la mesure du sérieux avec lequel il convient de prendre les phases les plus

---

([20]) Nous avons analysé et critiqué cette expression. Cf. note 6.
([21]) III, 9.
([22]) III, 7.

apodictiques de sa démarche. Mais on voit aussi par là combien la manière du P. Teilhard sollicite insidieusement un lecteur peu exigeant à le devenir moins encore. Rien de pire à cet égard qu'une preuve illusoire. La « preuve », ou ce qui du moins est tenu pour tel, entraîne l'adhésion et même la satisfaction de l'esprit; le sens critique se trouve ainsi tenu en veilleuse, et le sens même de ce qu'est une véritable preuve se trouve progressivement oblitéré. L'esprit est pris au piège de la facilité: il ne discerne plus l'évidence sensible liée à l'imagination de l'évidence intelligible liée aux idées, ni le probable du certain, ni l'hypothèse de la loi; et, ainsi, l'esprit est mis dans un état habituel d'assentiment à la fois indécis dans sa forme et enthousiaste dans son inspiration. Ajoutons que, au regard commun, l'auréole de sécurité rigoureusement fondée diffusée par le P. Teilhard savant englobe le cosmogoniste virtuose capable de faire la leçon, modestement bien entendu, même aux biblistes ou aux théologiens. Les lecteurs demi scients qui n'ont jamais fréquenté ni l'exégèse ni la théologie se trouvent heureux et comblés de recevoir tant de richesses par le ministère d'une aussi magistrale discrétion, sans même avoir à faire l'effort de se demander si « être pour », « aller vers », « être dans » ça pourrait bien ne pas avoir tout à fait le même sens ([23]).

Un autre procédé, également facile, et singulièrement accordé à la mode intellectuelle du temps présent, est l'usage d'une dialectique dans laquelle le rôle de la synthèse est joué par le christianisme et par lui seul exclusivement, le P. Teilhard le montre avec beaucoup d'art et de convinction ([24]). Le pro-

([23]) Nous pourrions multiplier ces exemples de glissements sémantiques dirigés. Ce ne serait qu'un jeu stérile.

([24]) Ainsi, il y a « trois caractéristiques du Dieu incarné chrétien: *a*) tangibilité d'ordre expérimental due à l'insertion historique (par naissance) du Christ Jésus dans le processus même de l'Evolution, *b*) Expansibilité d'ordre universel, conférée au centre christique par jeu de « résurrection », *c*) pouvoir assimilateur enfin, d'ordre organique, intégrant potentiellement, dans l'unité d'un seul « corps » la totalité du genre humain » (XXX, 6). Oméga est justement... ce qu'il devait être au nom de l'Evolution.

cédé est évidemment applicable à la politique ([25]), aussi bien qu'à la science ou à la religion. Nous ne croyons pas utile d'insister: le climat contemporain donne à penser qu'il y a là, fort probablement, un facteur important du succès du P. Teilhard.

On objectera peut-être qu'assimiler le teilhardisme à une doctrine de la facilité c'est le trahir outrageusement. Très souvent reviennent objurgations véhémentes ou affirmations sans appel en faveur de l'effort. L'Evolutionnisme préconise l'inverse de l'attentisme ou du fatalisme: il faut le reconnaître sans ambages. D'une part l'homme parfait doit être selon le P. Teilhard dévoré par la fièvre de tout assumer, en quelque domaine que ce soit; il doit être moniste païen quiétiste ([26]), unir tout cela en le dominant; et la religion de l'avenir c'est le Christianisme s'ouvrant aux autres religions ([27]). D'autre part cet amour... de tout doit incliner non pas à jouir de quoi que ce soit mais à se perdre en ce que justement on aime c'est-à-dire en tout ([28]). L'idéal est donc une « indifférence passionnée » ([29]). Mais le P. Teilhard n'en reste pas à cette antinomie, il en exprime le principe caché. Cet évolutionniste forcené est au fond assoiffé de « définitif » et d'« absolu ». « Le travail même de nos esprits, de nos coeurs et de nos mains, nos résultats, nos oeuvres, notre « opus », ne sera-t-il pas lui aussi, en quelque façon, « éternisé », sauvé? » ([29]) « Si les Hébreux sont maintenus trois mille ans tournés vers le Messie, c'est que celui-ci leur apparaissait nimbé de la gloire de leur peuple » ([30]). Et voici une affirmation encore plus nette et plus extraordinaire: « Nous n'agissons que pour dégager une quantité infi-

---

([25]) IX.
([26]) II, 7.
([27]) VI, 20.
([28]) III, 45.
([29]) III, 38 - III, 6. Pathétique déclaration d'espèrance concernant la chair, mais sans résurection. L'èvolution suffit.
([30]) III, 56. Le P. Teilhard ne semble pas s'être demandé ce qu'il est resté de cela en Sagesse divine, au dire de S. Paul et de Jésus Lui-Même.

nitésimale d'absolu » ([31]). « Que nous importe d'être béatifiés si nous n'ajoutons en fin de compte rien d'absolu » ([32]). Nous voilà bien, semble-t-il, à l'antipode de la facilité: l'homme est convié au gigantesque effort de « tout » retenir...: l'homme est convié à trouver le suprême détachement en vertu du paroxysme de cette poursuite éperdue; l'homme enfin, et c'est le plus intime et le plus stoïque, est invité à se désintéresser de sa propre béatitude, tout capté qu'il doit être par la « fabrication » de l'absolu. Facile tout cela? Jésus Lui-Même n'en demande pas tant, qui appelle cependant âpre et étroite la voie de la Vie.

Maintiendrons-nous donc que l'Evolutionnisme doit une grande partie de ses conquêtes à la « facilité »? Oui, sans hésitation, et voici pourquoi.Essayons d'être clair, ce que la présentation du P. Teilhard ne rend pas très aisé; et dégageons d'abord dans ce qu'il propose ce qui peut être « sauvé », et qui d'ailleurs est tout à fait traditionnel. Quête de l'Absolu, du définitif, de l'éternisation: en vertu d'un Amour dont l'entièreté n'a pour répondant adéquat que l'Absolu Lui-Même, Amour qui subordonne donc à l'Absolu l'amour de soi et de la béatitude propre... tout cela pour un chrétien va de soi. Comment cela est-il possible? Il y faut un don gratuit. Cela, le P. Teilhard le dit fort peu, ou même point du tout. Mais il faut être juste: on ne saurait imputer au P. Teilhard de nier ce que sa ligne de recherche ne l'amenait pas à dire. Laissons ce point de côté. Il y a une autre condition de possibilité, d'ailleurs fort bien dégagée par le P. Teilhard lui-même. Impossible de s'éternisser dans l'Absolu, et cela de quelque façon qu'on tente d'en rendre compte, sans « s'*unir* (c'est-à-dire devenir l'autre) *en restant soi* » ([33]). On ne saurait en vérité mieux dire: « devenir l'autre en restant soi », et donc *sans devenir autre*; voilà la formule la plus classique et la plus exacte

([31]) VI, 9.
([32]) XVII, 5..
([33]) III, 36.

qui décrive le mystère de l'acte de connaissance: acte de l'esprit *comme esprit*... formellement en tant qu'esprit... il serait impossible de trop insister. Devenir l'autre en restant soi, aucun pouvoir de perception naturel ou artificiel et *mettant en oeuvre la matière* ne peut réaliser cela; impossible, *dès qu'il y a matière* c'est-à-dire plus ou moins radicalement capacité de réception limitée, impossible de devenir l'autre sans en même temps devenir quelque peu autre. Ici commence la terrible illusion qui, en dépit de toute apparence, fait de l'itinéraire proposé par le P. Teilhard un simplisme facile et séducteur.

Le « résultat » à atteindre, c'est-à-dire ce en quoi consiste l'achèvement de l'homme, est difficile, nous venons de le voir; il n'y a pas d'autre voie pour l'atteindre que l'acte de l'esprit: cela, de l'aveu même du P. Teilhard, nous venons également de le voir: au moins quant à la réalité des choses sinon quant à la manière de les exprimer. Or, en fait, le P. Teilhard propose une autre voie, et il en multiplie magiquement les agréments, ce qui mieux égare ceux qu'il devrait conduire. On dira que le P. Teilhard prône le connaître; certes, et nous avons rappelé un peu plus haut son émouvante ferveur pour la recherche. Mais le P. Teilhard ne parle jamais que de connaissance sensible; or, des multiples actes par lesquels l'esprit peut inventorier le cosmos matériel en évolution, à l'acte de connaissance qui en vertu de sa pureté formelle permet d'atteindre l'être et de devenir l'autre en demeurant soi-même, de ces actes à cet acte donc il y a un abîme que le P. Teilhard semble ignorer absolument. Que le véritable acte de connaissance requiert le cortège de la connaissance sensible, inutile d'y insister ici; c'et justement pour cela qu'il existe un traité classique de la connaissance: que ce traité soit difficile et que malgré cela il décrive organiquement un mystère plus qu'il ne résout les difficultés, nous l'admettons sans peine. Ce qui est tout à fait inadmissible, c'est précisément d'induire à croire qu'il n'y a pas de difficulté en présentant les choses de telle façon que la véritable difficulté disparaisse. C'est justement cela le parfai-

tement détestable « facilisme » dans lequel le P. Teilhard excelle, ingénûment d'ailleurs, avec tant de brillance.

Une comparaison achèvera de le faire comprendre mieux qu'un trop long développement. Nommer la divinité, ou en fabriquer des images toujours plus parfaites ou plus précieuses, c'est l'une des plus nobles occupations qui aient pu et qui aient en fait passionné le meilleur de l'humanité. Et cette occupation comportait un type propre de difficulté que confluaient en fait à résoudre toutes les formes de l'activité humaine, pensante ou fabricatrice. Maintenant, conserver le sens du vrai Dieu sans le nommer et sans le représenter, justement parce qu'Il est ineffable et transcendant, et que par conséquent on Le trahirait en imaginant de Lui un nom ou une représentation qui auraient « deux faces », un endroit divin et un envers accessible à l'homme, faire cela à longueur de millénaires cela recouvre un type de difficulté tout différent de celui sus-mentionné. On doit même dire que les multiples difficultés de l'ingénieur en panthéons ne sont qu'un jeu de marmouset en regard du Jeu proprement divin de la perduration du monothéisme parfaitement respectueux du secret de Celui qui est. La preuve en est que les vrais prophètes ont été persécutés, et les faux flattés. Les premiers étaient les témoins de la solution divine: la seule vraie mais aussi la plus difficile, incomparablement: ils brisaient les idoles. Les faux prophètes laissaient faire et ne prédisaient que du bonheur ([34]): là est la voie de la facilité, même si elle requiert extrêmement de labeur. Bien entendu, la prospérité, de soi, n'exclut pas le vrai Dieu: au contraire même: c'est toutefois à la condition tout à fait expresse qu'on ne la confonde pas avec Lui. L'évolution ne porte, *de soi*, aucune atteinte à l'esprit dont l'acte est la condition sine qua non d'accès au « Dieu

---

([34]) Les faux prophètes ne prédisent pas le malheur. Les vrais prophètes témoignent de ce qu'ils voient, bien ou mal. Annoncer la prospérité ne caractérise donc pas le faux prophète.

qui est Esprit » ([35]); mais l'Evolutionnisme altère irrémédiablement la pureté de cet acte en l'homologuant au flot qui est censé le porter. La marée lascive du plus facile émousse le sens même de la véritable et seule salutaire difficulté.

Que le P. Teilhard ait joué en fait le rôle de prophète du bonheur, c'est indubitable. Nous nous excusons de relater en note ([36]) une réflexion dont le simple libellé indique assez le niveau « épistémologique »; mais nous nous plaçons en ce moment à un point de vue assez particulier, examinant les raisons plausibles du succès des écrits du P. Teilhard. L'intellectualisme primaire, si particulièrement avide de *tout* expliquer et par ailleurs, en France au moins, si commis avec le marxisme, fournit vraisemblablement une part importante du contingent d'adeptes. Le P. Teilhard c'est le « curé à la page », le « curé qui comprend », jouissant du double prestige de son appartenance à l'Eglise société spirituelle et de la froideur soupçonneuse en laquelle le tient cette même Eglise qui, traditionnaliste et attardée, justement « ne comprend pas ». Le P. Teilhard « prophète de l'âge d'or de l'Humanité », c'est tout juste le prophète qu'attendait notre siècle marxisé: sin-

---

([35]) Jo IV, 24.

([36]) Au cours d'une séance de comité d'inspecteurs primaires de l'enseignement public, un participant apostrophe violemment un collègue réputé catholique et réactionnaire: « La religion, j'en suis revenu, et vous devrez bien faire comme moi. D'ailleurs tous les hommes sont naturellement bons; ce qui les rend méchants c'est la persécution du capitalisme. Supprimez le capitalisme, et ce sera l'âge d'or de l'Humanité: *Teilhard l'a dit* (sic) ». Ainsi, pour cet athée sectaire et imbu de préjugés, Teilhard fait loi; c'est Teilhard le docteur de l'Eglise, disqualifiée si elle désapprouve sa vigie.

Nous pourrions, à l'antipode mentale pour ainsi dire, citer un Carmel justement célèbre pour son généreux témoignage et dont la prieure a eu l'idée, assez inattendue dans le cerveau d'une fille de Sainte Thérèse, de proposer comme succulente nourriture à ses religieuses les oeuvres fraîchement parues du P. Teilhard. Que peut-il donc y avoir le commun entre un inspecteur de l'enseignement primaire laïc et une vierge consacrée rompue à la mystique pénitente?... et bien il y a la vénération de la doctrine teilhardienne. Avec cela, pourrait-on raisonnablement mettre en doute qu'il y a vraiment quelque chose de changé dans la Noosphère; et que, une à un nouveau degré, elle est en accélération effervescente vers Oméga. Ou bien ne faut-il pas penser que le flot du teilhardisme n'est guère qu'une confluence de médiocrité.

gulier atout que cette conjonction, quelle qu'en soit la valeur véritable. Ne nous engageons pas plus avant dans cette voie, et bornons-nous à préciser comment, au point de vue proprement religieux, le P. Teilhard en effet promet l'« âge d'or » : c'est l'indispensable complément sans lequel la « facilité » ne serait d'aucun appât.

En bref, tout ce qui porte quelque ombrage à la grandeur de l'Homme, grandeur réelle ou supputée puisqu'essentiellement évolutive, tout cela se trouve écarté : non certes par un décret positif, mais par le jeu logique de la construction d'ensemble qui en entraîne la prétérition. Voici, au premier chef, une conception nouvelle de l'adoration. La découverte de l'être, assimilé au Divin, est décrite en termes psychologiques ([37]), et, à la faveur de ce psychologisme aisément « projetable », l'adoration est conçue, non comme la reconnaissance précise d'une Transcendance, mais comme l'investissement d'une Présence à la fois englobée et englobante par rapport à la « gloire du Monde » ([38]). L'adoration est donc un besoin au même titre que cette Présence : et sur ce point le P. Teilhard nous semble avoir parfaitement raison. Il précise cependant, assez tôt ([39]) : « L'Humanité se trouve biologiquement placée entre le suicide et l'adoration ». La portée de ce mot apparemment anodin « biologiquement » ne se manifestera que dans le déploiement... évolutif de la notion teilhardienne d'adoration. L'adoration est bien un besoin, mais c'est primordialement selon le P. Teilhard un besoin « biologique » : tout comme la pensée est radicalement l'efflorescence de lointains prodromes enclos dans la « terre juvénile » : mais que le *mens* réponde spontanément par l'*adoration* à sa propre *création*, pas n'est question. Seule l'Evolution peut conserver au

---

([37]) III, 43. Ce procédé est, typiquement, celui de l'âge adolescent : procédé heureux s'il n'empêche pas de devenir adulte.

([38]) III, 42.

([39]) VI, 10.

Christ les qualités qui fondent son pouvoir et notre adoration ([15]). « Les Chrétiens, par suite d'un changement inhérent à la masse humaine dont ils font partie, ne peuvent déjà plus adorer comme on le faisait jadis (avant l'apparition de l'Espace et du Temps) » ([40]). « Le Monde ne s'agenouillera plus désormais que devant le centre organique de son Evolution » ([41]) « Aimer Dieu dans et par l'Univers en évolution... néo mystique *actuellement vivante* où tendent irrésistiblement à se combiner, dans toute conscience moderne, sous le signe chrétien, les deux attractions fondamentales qui jusqu'ici écartelaient si douloureusement entre le Ciel et la Terre, entre le Théo et anthropo-centrisme, la puissance d'adorer humaine » ([42]). Adoration conditionnée, non pas seulement dans son mode, mais dans son exercice et dans sa légitimité même: quelle chose surprenante, stupéfiante. Quoi qu'il en soit du détail de chacune des formules, leur convergence « évolutive », leur très exacte cohérence avec la doctrine cardinale de l'unique Oméga bi-face ne peuvent laisser aucun doute. L'adoration conditionnée est d'ailleurs l'inévitable corollaire de ce que nous relevions quelques lignes plus haut. Un besoin, s'il est biologique, est évidemment conditionné par la vie, ou plus précisément par les conditions mêmes de la vie. Et, puisque la vie n'est qu'une sorte de phylum au sein de l'Evolutionnisme d'abord pré-psychique, ce besoin biologique qu'est l'adoration ne peut avoir aucun sens en dehors de l'Evolutionnisme. « Je crois en l'Evolution » ([43]). C'est le premier article du Credo teilhardien: il conditionne tous les autres, cela est parfaitement normal; tout comme... pour le chrétien ordinaire ou pour S. Thomas, c'est l'existence de Dieu, de Dieu Esprit ([35]), qui est la substance et la condition de tous les autres articles ([44]). « Mon Dieu, je vous adore si Vous êtes, ou si Vous

([40]) VIII, 2.
([41]) XII, 19.
([42]) XVII, 12-13.
([43]) VI, 1.
([44]) 2-2, q. 16, a. 1; de Veritate q. 14, a. 8 fin.

êtes en train de devenir, ce que Vous me faites devenir moi-même » ([45]). Adoration d'adulte en vérité, et enfin digne de l'Homme!

Cette conversion à l'Homme, qui est le véritable ferment de cette « néo mystique » ([42]) réalisatrice de l'« âge d'or de l'Humanité », ne peut être dans l'adoration sans se retrouver partout: foi, péché, salut, béatitude... Nous ne pouvons nous étendre, et ce serait de maigre profit; aussi bien ce sont toujours les mêmes thèmes, le même « modèle »: seul change l'habit ([46]). Nous avons déjà noté ([32]) que la béatitude n'est point séparable d'un productivisme pantocratique qui enveloppe dans son impact l'Absolu lui-même, et que même c'est ce productivisme qui est primordial. Voilà, d'un coup d'aile, dépassé et assumé le marxisme, dont la plus profonde séduction n'est pas la « lutte des classes » mais bien l'affirmation de l'espérance qu'a l'Homme de se construire lui-même collectivement par la médiation de l'*opus* et de la *factio*. Combien réaliste, et consolante cette béatitude là! Comparez-lui un peu la classique et sage félicité: contemplation intellectuelle immobile et au fond abstraite d'un Dieu étranger à nos aventures, digne de cadavres figés dans la mer de glace. En vérité, je vous le dis, réchauffons-nous et réjouissons-nous au souffle de l'Evolution ([47]).

([45]) XXV, 29 « ...des profondeurs de l'avenir cosmique aussi bien que des hauteurs du Ciel, c'est encore Dieu, c'est *toujours le même Dieu*, qui m'appelait (Cette brochure est une sorte d'autobiographie). *Un Dieu de l'En Avant* soudain apparu transversalement au Dieu traditionnel de l'En Haut... de telle sorte que désormais, à moins de superposer les deux images en une *seule*, nous ne saurions jamais plus *pleinement adorer* ».

VII, 2. Pour être pleinement adorable, le Christ doit se présenter comme le sauveur de l'idée et de la réalité de l'Evolution.

([46]) La répétition est, comme chacun sait, le principal secret de la pédagogie.

([47]) « ...car demain nous mourrons ». Mais cette ironie-là vient de la Sagesse de Dieu (Is. XXII, 13), non du P. Teilhard. C'est la même Sagesse qui parle encore à Lourdes, à la Salette ou à Fatima. Cela donnerait à penser que, malgré l'évolution, le monde n'a pas tellement changé: au moins pour Dieu. Mais peut-être le point de vue de Dieu est-il, pour l'Evolutionnisme, trop « particulier », ou « imaginatif ».

Quant aux difficultés de la foi, elles sont loin d'être irrémédiables. D'abord le conditionnement mutuel et en un sens réciproque entre l'Univers et Oméga ([48]) rapproche celui-ci de nous et en facilite l'accès. D'autre part, la « foi évangélique » doit être distinguée d'une « adhésion intellectuelle » ([17]), et la notion même de révélation est *de facto* étrangère à la construction du P. Teilhard; en effet, la condition de la réalité de l'objet de foi ne peut être, comme pour tout autre objet, que son insertion dans l'Evolution: « croître en gardant certaines dimensions propres qui le font continuellement homogène à lui-même » ([49]). A l'origine de cette croissance, il y a une « intuition fondamentale au delà de laquelle [on] ne discerne plus rien » ([50]): et le P. Teilhard précise que cette intuition est celle de l'Evolution ([43]); au terme de cette même croissance il y a l'affirmation de Oméga: et comme « le Christ de la Révélation *c'est* l'Oméga de l'Evolution » ([14]) on voit que l'Evolution suffit à tout. La Révélation n'est certes pas rejetée, mais il n'est plus vrai qu'elle soit le seul fondement de la foi: voilà une belle émancipation pour l'esprit humain. Et ce n'est qu'un commencement... puisque l'Evolution doit nous libérer même de l'obscurité de la foi en permettant plus d'organisation et plus de lumière ([51]). On voit donc que la con-

---

([48]) VI, 19. L'Evolution en découvrant un sommet du Monde rend le Christ possible, — tout comme le Christ, en donnant un sens au monde, rend possible l'Evolution.

Le P. Teilhard ne nie pas que le Christ est le Verbe incarné; le P. Teilhard tient que le Verbe est Dieu et qu'Il est indépendant du Monde. Mais ces éléments majeurs de la foi n'interviennent pratiquement pas dans sa synthèse. En un mot, il n'est pas question de mettre en doute l'authentique foi chrétienne que le P. Teilhard a reçu au sein d'une puissante tradition familiale, conservée et approfondie tout au long de sa vie. Mais ceux qui lisent les oeuvres du P. Teilhard sans être instruits de la doctrine chrétienne ne pourront guère la pressentir dans l'accommodation que le P. Teilhard en a élaborée.

([49]) VI, 2.

([50]) Ibid.

([51]) VI, 21. « Les ombres de la foi... Pour justifier cette obscurité si étrangement incompatible avec le soleil divin, les docteurs nous expliquent que le Seigneur volontairement se cache, afin d'éprouver notre amour. Il faut être incurablement perdu dans les jeux de l'esprit, il faut n'avoir jamais rencontré en soi et chez les autres la souffrance du doute, pour ne pas sentir ce que cette solution

ception de la foi répond à celle de l'adoration. Ici et là, le rapport de l'Homme avec Dieu est intrinsèquement et ontologiquement conditionné par le stade de croissance de l'Univers: à cela Dieu ne peut rien changer parce qu'Il se trouve Lui aussi, en quelque façon, intrinsèquement et ontologiquement conditionné par cette même croissance. Il est impossible d'être plus optimiste et de proposer rien de plus exaltant.

L'Evolutionnisme apporte également une réponse aisée au scandale du mal et du péché; supprimer ce scandale, c'est encore servir l'Homme: aussi devons-nous à notre propos d'indiquer brièvement l'essentiel de l'argument qui est d'ailleurs fort simple. Si la réalisation d'un bien entraîne nécessairement un mal provisoire, celui-ci, bien que fâcheux, n'est plus un scandale pour l'esprit: la raison accueille spontanément ce qui est *en droit* nécessaire. Voilà qui, au premier abord, ressemble beaucoup à la solution traditionnelle: l'homme étant faillible, si Dieu crée l'homme libre, l'homme pèchera; or, tant pis pour l'inévitable péché: mieux vaut la création que le néant. Mais le P. Teilhard met en oeuvre cette idée d'une tout autre manière. D'abord la nécessité propre à la nature libre n'est pour lui qu'une pseudo nécessité: elle ne s'impose nullement à Dieu qui pouvait très bien éviter que l'homme péchât; en second lieu ce si grand Dieu se mettant à poursuivre de sa vindicte l'homme polisson, que voilà deux

---

a de haïssable... Si Dieu nous laisse souffrir, pécher, douter, c'est *qu'Il ne peut pas* maintenant et d'un seul coup, nous guérir et se montrer. Et s'Il ne le peut pas, c'est uniquement parce que nous sommes encore *incapables* en vertu du stade où se trouve l'Univers, de plus d'organisation et de plus de lumière ».

On voit que le P. Teilhard confond le doute avec l'obscurité de la foi; on voit également que la Transcendance de Dieu lui est hermétiquement étrangère, et que la Révélation « commune » ne lui est guère familière « Dieu, nul ne l'a vu » (Jo. I, 18). On demeure confondu que le P. Teilhard trouve tant de sympathie dans une génération chrétienne qui parle tant de la « Parole ». Mais il est fort possible, nous l'espérons sans preuve ni enquête, que les milieux « catholiques » effectivement démangés par un snobisme effervescent comparable à celui qui salua Bergson ou même Einstein ne soient du tout les plus ardents foyers de ferveur biblique.

partenaires cocasses et aussi ignorants l'un que l'autre de l'axiome élémentaire: rien ne s'explique que par l'unité, donc par l'accord. En sorte que cette vue traditionnelle est, selon le P. Teilhard, impuissante à éliminer le scandale: la « chute », ce n'est l'« explication du Mal [que] dans un monde fixiste » ([52]), lui-même inexplicable ([8]). Fondons tout dans la même nécessité, s'imposant également à Dieu et à l'Homme, puisque justement l'Evolutionnisme les fait un en Oméga; et, alors, tout scandale devient radicalement impossible puisqu'il n'y a aucun recul pour en juger. Si la Création, le Mal (ou le Péché), l'Incarnation, la Rédemption sont simplement des phases successives ou concomitantes mais toujours inséparables au sein d'une même coulée nécessaire, impossible de récuser l'une sans les récuser toutes; et les récuser toutes n'a pas de sens, puisque c'est se détruire en s'imaginant hors la création. Comment, maintenant, ces choses sont-elles un organiquement et en droit? Il nous reste à le dire; et, comme bien on pense, l'Evolutionnisme le rend simple et clair.

D'abord, la création pérennellement concomitante à l'état dans lequel se trouve le monde en vertu de son évolution, se résout nous l'avons vu en une union ([10]); et l'union c'est l'Incarnation ([53]). D'autre part, cette même Création-Incarnation considérée en son devenir est un vaste système en voie d'organisation. Dès lors, « *statistiquement*, il est absolument « *fatal* »: 1) que en cours de route, des désordres locaux apparaissent (« necessarium est ut adveniant scandala ») et 2) que de ces désordres élémentaires résultent, de niveau en niveau (par suite de l'interliaison organique de l'étoffe cosmique) des *états collectifs désordonnés* - Au-dessus de la Vie, il entraîne

---

([52]) VII, 4. Et encore « Le péché originel est une solution statique du problème du Mal » (ibid.). Nous respectons les majuscules si familières au P. Teilhard. Nous renonçons à examiner la signification précise qu'il leur attribuait. La vieille querelle des universaux pourrait bien être un chancre redoutable au coeur de l'Evolutionnisme.

([53]) XVII, 10. « Créer donc, pour Dieu, c'est par définition s'unir à son oeuvre, c'est-à-dire s'engager d'une façon ou de l'autre dans le Monde par l'Incarnation ».

la Douleur. A partir de l'Homme, il devient Péché » ([54]). Et

([54]) XXIV, 5. Cf VII, 5. « Ici, je sais, je commence à me mettre en opposition avec plusieurs de mes plus chers amis intellectuels. Pour des raisons tirées de l'omnipotence divine ou de la nature métaphysique du multiple, ils n'admettront pas ce que je vais dire. Mais je demeure convaincu qu'il y a dans les choses une logique devant laquelle tout doit céder, et que cette logique impose, dans un Univers (ou plutôt dans une ontologie) de type évolutif, de telles conditions à l'acte créateur, que le mal en découle, à titre d'effet secondaire, *inévitablement*.

Ce passage est particulièrement typique. Il confirme tout d'abord ce que le P. Teilhard dit lui-même de lui-même: « les traits essentiels ont été fixés dès le début (note 11). On voit aussi la parfaite sincérité du P. Teilhard qui accorde la valeur première à l'évidence qu'il a de la vérité. Mais on voit aussi la terrible aberration et la séduction de facilité: nous avons déjà relevé note 10 la *même* déviation à partir d'une autre formule. Il est parfaitement exact que, dans tout ensemble organique, il y a des « ratés »; exact encore que, *statistiquement*, on peut les prévoir avec une certitude « *absolue* ».

Mais cet « absolu » peut-il prévaloir contre la métaphysique? Là commence la confusion. Quiconque a réfléchi un instant sur la dite « loi des grands nombres » sait qu'elle est seulement empirique. Les calculs et les distributions numériques qu'elle met en oeuvre ont bien entendu la rigoureuse nécessité qui appartient aux entités mathématiques. Mais cela c'est pour ainsi dire la *loi en l'air*: ce n'est pas la *loi appliquée*. Et la nécessité qui appartient effectivement à la « loi en l'air » ne permet pas, en quelque façon que ce soit, de conclure que cette « loi en l'air » soit nécessairement la « loi appliquée ». Que la « loi en l'air » et la « loi appliquée » soient identiques, cela *l'expérience et elle seule le prouve*. Preuve de type inductif par conséquent; l'induction, il est vrai, s'étend à *toute* la science sous le rapport de la quantification: il serait donc déraisonnable de mettre en doute la conclusion sans cesse confirmée de cette induction universelle: la « loi en l'air » et la « loi appliquée » sont identiques (Il faudrait apporter beaucoup de précisions, mais ce n'est pas le lieu de le faire). Mais cette identité n'en demeure pas moins une *question de fait*. En faire une nécessité supra métaphysique est, soit une grave méprise soit ignorance invincible de la métaphysique: en tout cas c'est une irrémédiable erreur. Le P. Teilhard parle d'une « logique qui est dans les choses » (texte cité au début) et « devant laquelle tout doit céder ». Mais la logique devant laquelle tout doit céder, ce ne peut être qu'une logique *nécessaire*: or le nécessaire n'appartient en l'occurrence qu'à la « loi en l'air » c'est-à-dire à la logique *abstraite*. En affirmant l'existence de cette logique normative « dans les choses », le P. Teilhard projette tout simplement « dans les choses » les catégories abstraites qu'il confond ingénûment avec des évidences métaphysiques. C'est pourquoi cet hommes parfaitement sincère est en même temps un dangereux visionnaire: dangereux parce qu'il dispense du véritable effort d'intelligence si laborieux pour quiconque, en proposant des solutions inexactes et faciles. « *Statistiquement* »: ce mot, en climat contemporain, suffit pour revêtir du prestige de la science tout le contenu de pensée où il s'insère comme un ferment. Et voici qu'une foule de lecteurs, qui jamais un seul instant n'ont réfléchi sur l'épistémologie du probable, donneront spontanément leur adhésion à la thèse du P. Teilhard si claire et satisfaisante, et au présupposés de cette thèse si agréablement novateurs en regard d'une vieille métaphysique délabrée. Tout cela bien sûr a puissamment contribué à assurer au P. Teilhard une exceptionnelle audience, dans les milieux les plus divers où le crédit de la science s'accroît de jour en jour.

maintenant, réunissons par l'esprit ce qui nécessairement est réuni dans les choses: l'Incarnation et le désordre; puisque ce sont deux conséquences nécessaires de la Création, et qui lui sont également immanentes, comment ne seraient-elles pas « un ». Or si le désordre touche Dieu en vertu de l'Incarnation, le voilà certes rectifié, et c'est la Rédemption. « Création, Incarnation, Rédemption: vus à cette lumière les trois mystères ne deviennent plus en vérité, dans la Christologie moderne, que les trois faces d'un même processus de fond d'un *quatrième* mystère (lui seul absolument justifiable et valable en soi, en fin de compte, au regard de la pensée) auquel il conviendrait pour le distinguer explicitement des trois autres, de donner un nom: le Mystère de l'Union Créatrice du Monde en Dieu, ou *Pléromisation*... — Simple et merveilleux effet d'*hyper-orthodoxie* » ([55]). Dans cette perspective il n'y a plus, à l'origine de la « Cosmogénèse » ([56]), *deux* principes: Adam, parfait puis pécheur, *en regard* de Dieu; il n'y a plus qu'un seul principe: Dieu, qui est le second Adam, d'où procèdent

---

([55]) XVII, 10. Voici le début du paragraphe dont nous avons extrait le passage cité dans le texte:

« Création, Incarnation, Rédemption. Jusqu'ici ces trois mystères fondamentaux de la foi chrétienne, indissolublement liés en *fait* dans l'histoire du Monde, restaient *en droit* indépendants l'un de l'autre pour la raison. Dieu pouvait, semble-t-il, sans restriction aucune, se passer de l'Univers. Il pouvait créer sans s'incarner. L'Incarnation à son tour pouvait n'être pas laborieuse ni souffrante. Transposée du Cosmos ancien (statique, limité, et à chaque instant rearrangeable) dans l'Univers moderne (organiquement lié par son Espace-temps en un seul bloc évolutif) les trois mêmes mystères tendent à ne former plus qu'un. Sans création d'abord, quelque chose, semble-t-il, manquerait absolument à Dieu considéré dans la plénitude, non pas de son être, mais de son acte d'Union (cf. n° 5). Créer donc, pour Dieu, c'est par définition s'unir à son oeuvre, c'est-à-dire s'engager d'une façon ou de l'autre dans le Monde par l'Incarnation. Or « s'incarner », n'est-ce pas *ipso-facto* participer aux souffrances et aux maux inhérents au Multiple en voie de pénible rassemblement? Création, Incarnation, Rédemption... ».

XXVII, 6. En régime de cosmogénèse convergente, créer, pour Dieu, c'est s'unir. Or, s'unir, c'est s'immerger. Mais s'immerger (dans le Plural), c'est se « corpusculiser ». Et se corpusculiser, dans un Monde dont l'arrangement entraîne statistiquement désordre (et mécaniquement effort), c'est se plonger — pour les surmonter — dans la faute et dans la douleur.

([56]) XXIV, 7.

nécessairement et conjointement la Création, l'Incarnation et la Rédemption: c'est l'un des multiples aspects du monisme dont nous n'avons dit que l'essentiel. Et, ainsi, le mal cesse d'être un scandale: puisque, nous l'avons expliqué un peu plus haut, il est ontologiquement impossible de prendre par rapport à lui le recul qui serait indispensable pour le juger; mais, du même coup, le « péché ne peut plus être conçu sur la base de rapports personnels: il perd donc son caractère d'« offense » ([57]), il ne requiert plus un « règlement de compte » ([58]); et si « Jésus est Celui qui porte les péchés du Monde... Il est, plus essentiellement que cela,... Celui qui porte le poids, inévitable par construction, de toute espèce de création. Il est le symbole et le geste du Progrès » ([59]).

On aura remarqué la grande cohérence logique de cet ensemble de considérations. Le P. Teilhard voit, dans cette cohérence ([60]), ou bien dans l'affirmation d'un maximum ([61]), un signe de vérité: c'est peut-être confondre les conditions nécessaires auxquelles doit satisfaire une hypothèse avec la certification de sa portée réelle. Quoi qu'il en soit, cette cohérence en direction d'un « maximum » ne manquera pas d'impressionner: le péché est purgé de culpabilité, la foi n'a plus à être soucieuse de docilité, l'adoration ne requiert plus un total aveu d'humilité; quand la Pléromisation, qui est en cours, aura enraciné et épanoui ces dispositions... ce sera « l'âge d'or de l'Humanité »: patience, c'est simplement une question de millénaires.

En attendant, remarquent certains apologètes, il reste que cette conception originale et large d'une religion aux dimensions du monde a incontestablement un heureux effet: celui de balayer d'un seul coup les pratiques plus ou moins suspectes de superstition, dans lesquelles le cours paisible de la foi

---

([57]) Ibid.
([58]) VII, 7.
([59]) Ibid.
([60]) XII, 3.
([61]) XXX, 15.

de nos pères risquait de s'endormir tout à fait; nous le reconnaissons volontiers: on ne voit pas bien comment on planterait un saint Antoine entre les deux faces de Oméga ([62]).

Nous ajouterons même que la véritable foi ne peut pas ne pas être quelque peu haletante vers l'Essentiel: mauvais signe, en vérité, si elle s'attarde trop aux signes. Mais nous ne dissimulerons pas notre peu d'enthousiasme: nous ne pouvons saluer dans l'Evolutionnisme le principe rénovateur de la pureté de la foi. D'une part, il comporte, pour nous qui ne sommes pas encore plérômisés dans la simplicité de Oméga, un étonnant univers de Formes qui ne le cèdent en rien ni par le nombre ni par la luxuriance aux plus hardies trouvailles de nos magasins de piété: il est vrai qu'elles déferlent des profondeurs du Passé et qu'un secret vertige les précipite dans Oméga: mais il resterait à montrer que justement le mouvement crèe l'objet ([10]); ce nouveau mythe surclasse, *de loin,* tous les anciens: il ne fait pas sortir du genre « mythe », bien au contraire.

D'autre part, l'Evolutionnisme préconise une manière nouvelle de se rectifier, de croire, d'adorer: nous l'avons expliqué ci-dessus. Et ce qui, en toutes ces choses, est nouveau c'est que l'Homme n'est plus en regard de Dieu en état de subordination *radicale* et *inconditionnée;* l'Homme est co-principe avec Dieu d'un achèvement qui lui est en un sens commun avec Dieu: ce qui importe c'est d'« ajouter de l'absolu » ([32]). Dans ces conditions, l'Homme, dans Oméga, retrouve l'Homme: l'Homme se retrouve lui-même. Maintenant comparons les deux assertions suivantes: a) l'Homme se retrouve lui-même dans Oméga, b) l'Homme qui, pour le P. Teilhard comme pour tout chrétien, est libre, tend de toute sa for-

---

([62]) Pour le P. Teilhard, au moins personnellement, la dévotion au Sacré Coeur semble être seule à avoir traversé le filtre de l'épuration. Il explique, à plusieurs reprises au cours de son oeuvre, comment il la conçoit: en parfaite cohérence avec l'essentiel de sa doctrine. Nous ne pouvons nous étendre sur ce point.

ce vers Oméga *en vue de* se retrouver lui-même. Il y a entre a) et b), une différence radicale quant aux principes impliqués inutile d'insister. Ajoutons que ce serait être très gravement injuste à l'égard du P. Teilhard que de lui imputer l'assertion b), laquelle d'ailleurs est incompatible avec l'*ensemble* de son système. Mais être lucide quant aux principes appellerait, complémentairement, qu'on ne soit pas utopiste en ce qui concerne leur application. La plupart des représentants de l'Homme à qui on proposera la doctrine qui correspond à l'assertion a) vivront en fait l'assertion b): cela, l'expérience ne le confirme que trop. Deviation? Oui, bien sûr. Cette deviation est-elle imputable en droit à l'Evolutionnisme! Evidemment non. Elle est imputable à ceux qui comprennent mal l'Evolutionnisme... Mais l'Evolutionnisme, *de facto,* n'évitera pas d'être mal compris: il n'évitera pas que l'Homme tende avec force vers Oméga *en vue* tout simplement de se retrouver Lui-même. Or, asservir la médiation de l'absolu à sa propre fin c'est très exactement l'essence de la superstition. L'Evolutionnisme a sa forme propre de mythe qui est le mythe de la Forme; il est également parasité par une superstition qui, lui étant propre, ne peut être que totalitaire: et c'est la superstition de l'Homme Lui-même, récapitulant toutes les superstitions partielles qui concernaient seulement les multiples besoins des hommes. Serait-ce là une raison pour condamner l'Evolutionnisme? Bien sûr que non: cela, à soi seul, ne suffirait pas. Au vrai, et parce que l'Homme est fait de pauvres hommes, il n'y a *aucune religion* qui ne comporte comme épiphénomènes la statuaire et la recette: l'une est difficilement évitable, l'autre parfaitement tolérable ([63]). Ce serait donc esprit chagrin que de ne pas concéder à l'Evolutionnisme, *comme à tout le monde,* une innocente patente sous l'indulgent soleil du bon Dieu. Mais cette loyale débonnaireté s'indignerait légitimement d'un Evolutionnisme arrogant qui prétendrait a-

([63]) Oraison pour la bénédiction des images: « Omnipotens sempiterne Deus, qui Sanctorum tuorum imagines seu effigies sculpi aut pingi non *reprobas,* ut... ».

voir évincé de plein droit tous ses concurrents en stérilisant définitivement une écume qui durera autant que l'Homme et dont en fait, bon gré mal gré, il repaît lui aussi les hommes.

Nous venons de voir que, entre autres raisons dont beaucoup certainement nous échappent, la faveur avec laquelle est accueillie la démarche du P. Teilhard vient de ce que celle-ci répond à un besoin connaturel de l'esprit et de ce qu'elle polarise ce besoin dans une direction où il devient relativement aisé de le satisfaire. Le premier de ces deux motifs est plus secret, inscrit en l'inexorable profondeur de la nature spirituelle; le second est plus conscient: il répond au comportement spontané de la vie, réglé par un principe d'économie ([64]). Nous ne pouvons qu'indiquer ce qu'il conviendrait maintenant de développer. Les ouvrages du P. Teilhard qui ont été publiés sont fort bien écrits et parfaitement composés: ces deux qualités sont manifestes, et elles aussi ont leur part très légitime dans le succès du P. Teilhard. Nous ajouterons, et ceci tout à la louange de l'auteur, que la perfection de la composition ne se révèle pas d'emblée: elle ne se dévoile pléniérement que sous un effort d'analyse. Ainsi les deux motifs principaux que nous venons de rappeler, besoin d'unité et facilité de la réponse qu'il reçoit, ne sont pas indépendants: c'est ce que réfléchit la cohérence de leur mise en oeuvre. C'est bien parce qu'il a ressenti avec une singulière acuité le voeu d'unité propre à l'esprit que le P. Teilhard a édifié une si prestigieuse synthèse; mais le résultat n'eût pas été atteint si le P. Teilhard n'avait recherché l'unité au niveau sensible qui est immédiatement explorable et qui tient si puissamment en éveil la séduction de la « totalité ». Lequel de ces deux derniers facteurs a été à l'origine de l'autre? Ils ont certainement été en réaction mutuelle dans l'esprit du P. Teilhard: le type de connaissance et de recherche propre à l'ordre sensible appelant des chevauchements et des extrapolations toujours plus

([64]) Selon les deux sens du mot: organisation et « moindre action ».

étendus, jusqu'à englober l'« humain » et le « religieux »; et, en retour, la séduction du monisme de totalité inclinant incoercriblement l'attention vers ce qui par nature est totalisable, c'est-à-dire vers le domaine sensible. Voilà donc un premier aspect de la cohérence cachée que nous évoquions à l'instant: entre le monisme épistémologique et le domaine dont spontanément il fait élection, celui où l'unité se *représente* le plus facilement (65).

Voici un second aspect, d'ailleurs étroitement solidaire du premier. Le monisme du P. Teilhard, nous l'avons vu, ne concerne pas seulement l'esprit: il est également ontologique; le désir qui lui correspond se nourrit à la fois d'un productivisme sans normes, anormalisable pour ainsi dire, et d'un constructionisme titanesque capable d'émouvoir en un sens l'Absolu Lui-même. Là encore, un point demeure obscur: est-ce le désir de construire en quelque façon Oméga, pour ne pas être en dehors de lui, qui suscite la fièvre de s'exhausser par le produire, ou bien est-ce parce que cette fièvre est sans aucune mesure assignable qu'elle ne peut trouver de repos qu'en prenant pour objet l'Absolu Lui-même? Quoi qu'il en soit, les deux choses s'appellent et elles forgent ensemble l'unité vive du monisme ontologique.

Enfin, conséquence de ce que nous venons de dire, le meilleur de l'intuition du P. Teilhard, savoir la valeur éminente de la recherche, se trouve de fait lié au domaine sensible qui est aussi celui de la productivité; cette connexion est aussi voilée que les deux précédentes, mais elle est aisément observable dans son fruit: la recherche reçoit *comme telle* le sceau de l'Absolu, parce qu'elle ne s'immutabilise pas en le touchant; bien au contraire elle contribue à construire l'Absolu, et donc si elle se pérenise dans ce contact elle conserve

(65) Nous avons expliqué ci-dessus en quel sens relatif il faut prendre le mot « facile ». Il n'exclut nullement un généreux effort: selon le P. Teilhard, la tension maximum vers Oméga.

cependant son mode: de là découle la conception que le P. Teilhard se fait de l'adoration et de la béatitude.

Nous venons d'observer trois fois le même rythme ternaire: une intuition originelle profonde et authentique; un exclusivisme absolu, écartant, pour la mise en oeuvre de cette intuition, tout ce qui n'est pas *en quelque façon* accessible aux sens; une « conséquence » qui amalgame si parfaitement ses deux principes que, en vertu de la démarche même du P. Teilhard, ils y sont en droit indiscernables, et que, en fait, il est fort difficile de les discerner: en vertu du premier de ses principes, la « conséquence » est objet du désir le plus légitime et même le plus sacré, mais en vertu du second de ses principes, la même « conséquence » ne peut que décevoir, indéfiniment: en sorte que, au demeurant, elle est indéfiniment séductrice ([66]). Grandeur et misère de l'Evolutionnisme, malheureusement indissociables... séduire voilà le principal ressort du succès ([67]).

Il y a un point au moins sur lequel la pensée du P. Teilhard échappe à l'Evolutionnisme: nous voulons parler du rapport qu'elle soutient avec la philosophie et la théologie « traditionnelles ». On objectera peut-être que le P. Teilhard a spécifié qu'il entendait ne faire ni philosophie ni théologie. Mais, de fait, le P. Teilhard entend bien répondre aux plus fondamentales des questions débattues en philosophie et en théologie: valeur objective de la cohérence abstraite, perception de l'être ([7]), rapport de la matière et de l'esprit, c'est bien cette tri-

---

([66]) Vous deviendrez, vous devenez... Oméga. « Vous serez comme des dieux » (Gen. III, 5). En Evolutionnisme, Eternité se traduit *Demain...*

([67]) Nous ne disons pas que le P. Teilhard *ait voulu* séduire. Nous répétons hautement que sa sincérité est au delà de tout soupçon, et même de tout éloge. Elle est la composante subjective pour ainsi dire de l'authentique grandeur de son témoignage, l'autre composante étant nous l'avons vu la sympathie pour la recherche. Ce que nous disons dans le texte, c'est que les oeuvres du P. Teilhard, telles qu'elles sont écrites et telles qu'elles sont lues (ou l'ont été), ont pour des esprits non rompus à la critique philosophique une extraordinaire puissance de séduction, encore accrue s'il se peut par la confiance qu'accordera le lecteur à la sincérité manifeste du P. Teilhard.

logie qui structure la philosophie « classique »; et puis: le secret de Oméga, l'achèvement de l'Univers dans le Christ et du Christ par l'Univers, serait-ce là une question étrangère à la théologie? Dans ces conditions, on serait fondé à se demander si les vues du P. Teilhard dérivent de celles qui les ont précédées par évolution continue ou par mutation brusque: on serait conduit à mesurer l'Evolutionnisme en employant le système de jauge classique, ou bien inversement; nous ne croyons pas que ce puisse être de grand profit et nous ne nous y attarderons pas. Toutefois il ne sera pas inopportun de noter que si l'effort passionné du P. Teilhard pour construire un nouveau type d'Univers met heureusement en évidence des valeurs jusque là laissées dans l'ombre, cet avantage n'est pas sans contrepartie: il y a ce que l'on gagne, il y a ce que cela coûte. Et, effectivement, l'Evolutionnisme bouscule toutes les catégories « traditionnelles ». Est-ce un dommage, penseront certains? Mais on oublie que les dites « catégories » sont l'expression d'une expérience et d'une sagesse que devait pour le moins assumer un Evolutionnisme qui englobe la pensée elle-même: malheureusement il n'en est rien, et même c'est tout à fait impossible; car le monisme radical exclut les distinctions et relations qui seules permettent de situer respectivement les êtres, l'être et l'Etre, le monde créé et Dieu. Nous l'allons voir très rapidement, non pour intenter un procès stérile, mais pour confirmer les conclusions de notre enquête: c'est le monisme qui est le propos, avoué d'ailleurs, de l'Evolutionnisme et le monisme ne peut que rester lui-même bien qu'il épouse multiplement les perspectives où on se place pour l'analyser.

Autant il y a de « pourquoi », autant il y a de « causes », remarquait Aristote ([68]). Au monisme épistémologique du P. Teilhard répond un monisme causal: nous voulons dire que, dans l'enquête du P. Teilhard, les catégories de la causalité sont perpétuellement fusionnées sinon confondues. Au point

([68]) Rhétoriques 1394 a 30 - Physiques II, 7 198 a 14-15.

de vue proprement intelligible c'est le « blocage » entre l'ordre des causes finales et celui des causes formelles qui est le plus lourd de conséquences et d'ailleurs le plus organiquement lié au monisme. Nous nous bornerons à un seul exemple pour faire comrendre notre pensée, puisque, répétons-le, nous ne pensons pas utile de développer une recension du P. Teilhard à partir de la métaphysique thomiste! Nous avons déjà noté le « syllogisme » ([21]): le sensible est pour l'esprit, l'âme est pour Dieu en N.S. Le *pour* évoque la finalité; et la conclusion du syllogisme, à savoir « être *dans* Oméga » au point qu'il y ait, de Lui à nous, un mutuel achèvement évoque l'ordre des causes formelles. Le corps est « pour » l'âme, mais aussi l'âme est forme du composé; l'âme est « pour » le Christ, mais celui-ci n'est ni forme de l'âme ni forme d'un composé qu'Il constituerait avec l'âme; le Christ est « pour » Dieu, mais si on disait que Dieu est Forme du Christ il faudrait pour le moins rappeler les rudiments du traité de l'Incarnation. Ainsi la même finalité, disons plutôt la même « coulée », prétend enchaîner dans la rigueur d'un même « syllogisme » des rapports qui, au point de vue de l'ordre des causes formelles, sont hétérogènes. C'est pourquoi cette démarche éblouit plus qu'elle ne convainc: la rigueur en est seulement apparente.

Le blocage des deux ordres de causes finales et formelles se comprend d'ailleurs parfaitement en fonction du propos général du P. Teilhard: monisme chrétien.

Le monisme est à la mode: des penseurs catholiques, voire exégètes en renom, réagissent contre le « dualisme cartésien ou augustinien ». Mais un instant de réflexion, ou un rapide coup d'oeil sur la « philosophie chrétienne », suffisent à montrer que le christianisme est aussi incompatible avec un monisme qu'avec un dualisme; par exemple, en ce qui concerne le rapport de l'âme et du corps, il nous est encore plus impossible de suivre Aristote que Descartes: l'un affirmant l'immortalité personnelle, l'autre la niant. Comment sortir de cette impasse? C'est précisément l'analyse du rapport entre la forme et la

fin qui, au point de vue propre de la causalité, et organiquement, permet d'éviter le dilemme: monisme *ou* dualisme. C'est l'un des points sur lesquels S. Thomas a profondément modifié Aristote... et sur lesquels le P. Teilhard est en plus profond désaccord non pas seulement avec S. Thomas mais avec une philosophie *susceptible* d'être « chrétienne ». Le P. Teilhard rejoindrait-il Aristote? Oui en un sens: l'identité qu'énonce clairement Aristote entre la forme et la fin, le P. Teilhard la vit intensément; mais tandis qu'Aristote voit ultimément cette identité en fonction de la forme, le P. Teilhard ne la voit qu'en fonction de la fin, ou plus exactement en fonction de la finalité en exercice ou « évolution ». Très schématiquement: univers statique dans lequel le mouvement s'immutabilise en la périodicité qui le suspend à l'Acte pur, ou bien dynamisme pur qui franchit même le seuil de l'Absolu. Ici et là un certain monisme causal, du moins en ce qui concerne la représentation du monde en son état ultime. L'un n'est pas plus chrétien que l'autre, c'est impossible: l'exhaussement gratuit à l'ordre surnaturel et à la vision de Dieu requiert, en structure, que la forme et la fin ne soient ni identifiées ni dissociées; cela au point de vue de l'homme, mais également au point de vue de Dieu. Si, en effet, on confond les catégories réalistes de forme et de fin, ce qui appartient à Dieu en tant qu'il est fin saisie par l'homme Lui appartient également par nature: et voilà, inéluctablement, des conditions imposées à Dieu soit en Lui-même soit comme objet de l'adoration ([69]).

([69]) XII, 18-19. « Il me paraît nécessaire de fixer, en cohérence avec les vues fixées au cours de cet Essai, deux conditions auxquelles, par structure, doit satisfaire le Dieu que nous attendons, pour être capable de soutenir et de diriger le Phénomène spirituel:

Une première condition est que ce Dieu rassemble dans sa simplicité le prolongement évolutif de toutes les fibres du Monde en mouvement: Dieu de synthèse cosmique, en lequel nous puissions avoir conscience de progresser et de nous réunir par transformation spirituelle de toutes les puissances de la Matière.

Et une seconde condition est que ce même Dieu réagisse, au cours de la synthèse, comme un noyau premier de conscience indépendant: Dieu suprêmement

De ce même blocage résulte la prétérition de la contingence ([70]), c'est-à-dire radicalement de la condition de possibilité du miracle et de la liberté. Ce point est absolument capital; mais y insister relèverait d'un point de vue différent du nôtre. Passons.

Il est un autre aspect, beaucoup plus apparent même, du « monisme causal » due Teilhard: à savoir l'absorption par la « matière » de toutes les formes de la causalité. Il ne faudrait pas « concordiser » la « cause matérielle » de la scolastique avec la « divine Matière » qui éveille en le P. Teilhard les plus lyriques accents ([71]). Il reste cependant que, ici et là, la matière a raison de sujet. Dans la vue classique, ce sujet ne se transforme que sous l'influence d'une cause extérieure et acquiert une forme à laquelle il est en puissance sans cependant en contenir nécessairement l'exigence; et ce changement est lui-même ordonné à une fin, savoir l'ordre du Tout: on reconnaît la distinction et la coordination des quatre types de causes. Selon le P. Teilhard, la Matière devient par elle-même nécessairement ce dont elle contient en germe l'exigence interne: la Matière porte en elle l'efficience, la fin et la forme; la Matière devient l'Absolu, et en même temps le baptise ([72]): il y a pour « le Dieu de l'Evolution un exact équivalent des attributs accordés à l'« Ens a se » par la philosophie médiévale » ([73]); l'Universel est recherché certes avec ardeur

---

personnel, de qui nous nous distinguions d'autant plus qu'en Lui nous nous perdons davantage ».

« Le Monde ne s'agenouillera plus désormais que devant le centre organique de son évolution » (ibid).

XXVI, 29. Dieu, en quelque façon se transforme en nous incorporant.

([70]) Il est bien question, nous l'avons vu, de statistique; mais, chose typique, la statistique intervient dans l'enquête du P. Teilhard pour fonder une nécessité, et non pas comme requérant une contingence.

([71]) XXVI, 45.

([72]) Tactiliser l'Absolu: désir très vif que le P. Teilhard a connu dans son enfance, ainsi qu'il le relate lui-même dans une sorte d'autobiographie (XXVI, 3, 4). Ce désir demeure en fait sous jacent à la synthèse définitive.

([73]) IX, 11. Le P. Teilhard maintient bien la transcendance de Dieu tel que l'amène à Le concevoir l'Evolution; mais il développe le thème de la Procession et

parce qu'il est le voeu de l'esprit, mais il est recherché dans le sensible ([74]). Cette sorte d'impérialisme de la matière touche son apogée dans l'*homogénéisation* de la matière et de l'esprit: c'est là une donnée si constante dans tous les écrits du P. Teilhard ([75]), et elle a été si souvent et justement critiquée que nous pouvons nous contenter de l'évoquer. Elle constitue pour ainsi dire la synthèse du « monisme causal »: puisque la distinction entre eux des trois ordres de causes qui ressortissent formellement à l'intelligibilité n'a de réalité dans les choses qu'en vertu de l'hétérogénéité entre ces trois ordres de causes d'une part et l'ordre des causes matérielles d'autre part. C'est le refus de la spécificité de la matière et de ses limites qui est le point de bascule du teilhardisme, mais aussi le nexus subtile de sa fragile et enchanteresse unité.

Le monisme gnoséologique se traduit, nous venons de le voir, en « monisme causal ». Tout semblablement, le monisme ontologique se traduit en language « classique » en une sorte de «monisme transcendental»: nous voulons dire que les trans-

---

du Retour en telle façon que cette transcendance ne se vérifie pas de tout point. Et cette déviation, car c'en est une, est liée à la confusion implicite entre les ordres de causes. Encore une fois il n'est pas question de critiquer l'« orthodoxie » de telle ou telle expression du P. Teilhard. Il est bien vrai que, *à cet égard*, le P. Teilhard n'a pas entendu écrire un traité de théologie ou de métaphysique. Mais il s'agit de repérer métaphysiquement les axes d'une pensée qui, en son fond, est bien métaphysique puisqu'elle équipolle son principal Objet à l'Ens a se et au Verbe incarné.

([74]) XXVI, 8. « Pour être tout, se confondre avec tout » (Cf XXVI, 12 notes 1 et 2).

([75]) Energie radiale et énergie tangentielle sont deux formes de la *même* énergie (Cf note 6).

XXVII, 5. « Les particules d'un Univers en cosmogénèse jouissent toutes de la propriété d'être *coextensives* infinitésimalement à la totalité du Temps et de l'Espace ».

XVI associe trois infinis. Infini de grandeur et effet de relativité: 10^{22} centimètres: infini de petitesse et effet quantique: 10^{-22} centimètre; infini de la conscience et effet de liberté: c'est l'homme qui, à cet égard, culmine dans l'univers. Qu'on puisse parler d'infini en ces trois cas, c'est certain: mais qu'il s'agisse de deux infinis de nature différente c'est encore plus évident; or le P. Teilhard les lie *organiquement*, dans une même « synthèse »: c'est l'un des multiples cas où se manifesta spontanément l'homogénéisation entre la matière et l'esprit.

cendentaux, distingués par la métaphysique, sont *en fait confondus* dans l'Evolutionnisme. L'« existentialisme » et l'« essentialisme » choisissent de ne saisir toutes choses qu'en fonction du transcendental qui les dénomme respectivement: s'il était possible d'assigner à l'Evolutionnisme un patronage métaphysique, il faudrait mettre l'Etre entre parenthèses, et songer au Vrai au Bien au Beau, et à l'Un. Mais il faudrait évidemment les concevoir conformément à l'orientation de tout le système: le Vrai c'est la Matière dont il faut forcer le secret en voyant ([76]), le Bien, c'est la Matière s'amorisant ([77]), le Beau, c'est la Matière se divinisant ([61]), l'Un c'est la Matière se pléromisant ([55]). De l'être, certes, il est question, puisque l'« Ens a se » lui-même n'est pas étranger à la démarche du P. Teilhard ([73]); mais c'est l'Evolution qui mesure l'être, et non pas l'inverse. L'être est saisi exclusivement par la médiation des transcendentaux qui formellement le désignent par le rapport qu'il soutient avec un sujet: telle serait, en termes « classiques », l'expression du dessein de l'Evolutionnisme; expression inévitablement inexacte d'ailleurs, car le « monisme causal » de la Matière, source du « monisme transcendental », supprime toute distinction nette entre « sujet » et « objet » ([74]). Insistons un peu sur ce point sans nous attarder davantage aux conséquences du « monisme transcendental » ([78]).

La troisième — et dernière — forme que pourrait in-

([76]) L'homme est fait pour *voir*. Assertion familière au P. Teilhard « Le Phénomène humain » pp. 25, 29, 54, 65, 94, 256, 257 etc.

([77]) XXVI, 27. « Le coeur du Christ universalisé *coïncidant* avec un coeur de la matière amorisée ».

([78]) Nous avons déjà mentionné les deux principales: l'*adoration* n'est pas, selon le P. Teilhard, possible comme reconnaissance inconditionnée de l'Etre transcendant et simple absolument; elle ne peut être que la prise de possession, en voyant et en aimant, d'une Réalité en quoi il y a quelque chose de nous. L'Etre est ici résorbé en la Vérité et en l'Amour... tels que le P. Teilhard les conçoit. D'autre part une *révélation* au sens propre, si elle n'est pas niée par le P. Teilhard (qui cite à l'appui de sa thèse certains textes de l'Ecriture), est rendue impossible en Evolutionnisme. La révélation c'est le Tout, puisque Dieu est dans le Tout: la Vérité étant résorbée dans l'être qui est « Un », le type de relationalité qui est propre à l'acte de l'esprit n'est plus réalisable.

duire en perspective classique le monisme du P. Teilhard s'appellerait assez bien « monisme trans-prédicamental »: il correspond sensiblement à la théification de la valeur de la recherche dont nous avons parlé un peu plus haut. Nous entendons par là que le « sujet », et plus précisément le sujet matériel en qui la matière est constitutive de la raison de sujet, est conçu en fait par le P. Teilhard comme *possiblement* transcendental. Et « possiblement » signifie une exigence intrinsèque et réelle, « possible » s'opposant à réel simplement en ce sens que la réalisation est perpétuellement en cours: c'est en cela que consiste, pour les personnes que nous sommes, la Plérômisation; et cela suppose qu'un « super ego » demeure en quelque façon dans l'Absolu ou s'absorbe l'« ego ». Entre la substance-sujet qui est le premier des prédicaments et l'être qui est le premier des tanscendentaux, le P. Teilhard ne distingue pas; il suit que le rapport de sujet à objet où le transcendental est impliqué ex parte objecti, les différents types de rapports de sujet à sujet entre lesquels *seulement l'analogie* est impliquée, et même les deux catégories fondamentales de « sujet » et de « relation », tout cela est mêlé: la logique purement descriptive d'un même enchaînement fait passer d'un point de vue à l'autre... et voilà comment nous devenons Oméga.

Tantôt la relation de sujet à sujet est projetée dans le Transcendant supposé atteint: « se confondre avec tout » ([74]) n'est pas una aliénation de la personne, car précisément l'« union différencie » ([79]). Tantôt la relation du sujet créé au

---

([79]) Cette formule revient fréquemment: IX, 7, 8; XI, 23; XII, 13; ou bien: « l'unité distingue XIV, 8-10 ».

Que l'unité distingue, nous le disons en effet du Mystère de la Sainte Trinité. Mais dans l'ordre créé, l'unité comme telle, ou bien s'oppose radicalement à la distinction, ou bien la présuppose: l'unité n'engendre pas la distinction... la création demeure un mystère. L'erreur du P. Teilhard n'est pas ici dans ce qu'il affirme mais dans les considérants dont il fait un fondement nécessitant de son affirmation: laquelle est inaccessible à la raison. Et, formellement, l'erreur vient de la confusion que nous relevons dans le texte.

Il est bien vrai que l'amour concourt à l'achèvement des aimants, chacun

Transcendant est résorbée dans la relative transcendance de l'Evolutionnisme par rapport à toutes ses phases, en telle façon que le Transcendant Lui-même est dépourvu du caractère personnel par lequel il devrait faire face au sujet créé: par suite la création n'est pas un acte libre, et nécessairement « instantané » puisqu'il s'étend au temps lui-même: « créer, selon le P. Teilhard, c'est unir » ([80]) et ce ne peut être qu'au sein de l'évolution; le péché est une nécessité statistique, non une offense personnelle ([81]); l'Incarnation est identifiée à la Plérômisation ([81]) dans laquelle on a quelque peine à retrouver la « descente » dont parle S. Paul ([82]). Tout cela, déjà nous l'avons vu, et nous ne nous y attarderons pas davantage. Ce qui importe ce n'est pas tel détail d'expression ou même telle thèse particulière; l'important est que tous ces gauchissements viennent de la *même* confusion qui, partout latente, distille uniformément une certaine brume mentale: à moins que ce ne soit précisément l'atmosphère de l'Evolutionnisme: peut-être la poésie y gagne-t-elle non la preuve, la persuasion non la conviction.

Et il est dommage que ce manque de fermeté concernant

---

selon sa propre personalité. Mais cela est de l'ordre psychologique; et on ne peut en inférer que l'Un engendre le Distinct. La déviation, radicalement, est toujours la même: le P. Teilhard transcrit immédiatement en métaphysique ce qu'il observe en relativité ou en statistique ou en psychologie. C'est très facile, cela paraît très enrichissant, mais c'est fallacieux.

([80]) Cf notes 9, 10, 53. On ne voit pas, dans cette perspective, comment échapper à l'existence d'une matière éternelle « a parte ante ». Le P. Teilhard déclare que « unir » est la seule manière de concevoir intelligiblement la création; confondant l'intellection avec la vision sensible, il confond corrélativement le « non intelligible » avec le « non imaginable ». La création « ex nihilo » n'est pas imaginable; elle n'est pas dénuée de sens, et donc n'est pas absurde; elle est un mystère. Nous ne pouvons nous étendre sur cette question.

([81]) XXX, 11. « Dieu étant désormais subissable et saisissable (et même, en un sens vrai, achevable) par la totalité enveloppante de ce que nous appelons l'Evolution, — in Christo Jesu. Encore et toujours le Christianisme, bien sûr! mais un Christianisme réincarné une deuxième fois (et comme à la deuxième puissance) dans les énergies spirituelles de la Matière. Exactement l'« Ultra Christianisme » qu'il nous faut en ce moment pour répondre aux exigences montantes de l'« Ultra-Humain ».

([82]) Philipp. II.

la distinction de la substance et de l'être, du sujet et de l'objet altère radicalement ce qui nous paraît être la plus positive des intuitions du P. Teilhard, celle de la grandeur de l'esprit en acte de recherche. L'originalité de l'esprit c'est d'être un « sujet » capable de saisir la Transcendance en toute sa pureté, et par conséquent de se saisir comme distinct d'elle dans l'acte même où il la saisit; la grandeur de l'esprit, c'est de devenir l'autre sans devenir autre, ainsi que le P. Teilhard lui-même le dit si bien ([33]). Si l'esprit tente de se gonfler en s'équationnant *ontologiquement* à l'objet, il perd sa grandeur propre et il n'est plus que vide. La recherche, c'est l'acte de l'esprit à lui tout seul, autant qu'il est possible: la recherche exprime donc le maximum propre de l'esprit et pour autant la mesure. Mais, acte de l'esprit, la recherche se trouve, en valeur, normée par la valeur de l'esprit: c'est donc la subordination à l'objet qui est la mesure suprême. La suprême grandeur de la recherche c'est l'humilité de savoir qu'elle n'ajoute rien. Elle découvre, elle manifeste, et puis elle impère à l'esprit un silence qui est au même degré de profondeur que celui d'où elle a jailli. Pour l'esprit en question et en travail, l'ivresse de la conquête ce n'est que l'écume de la vraie grandeur; la joie de construire en direction de l'Absolu n'est qu'un creusement plus favorable à l'adoration sans condition: au moins si l'esprit ne devient pas « autre », s'il demeure lui-même, vierge ([83]).

Nous avons recherché les causes vraisemblables de l'audience rencontrée par le P. Teilhard, et nous venons d'en voir les graves implications. Nous pourrions conclure que, *prise dans son ensemble*, la « Cosmogénèse » du P. Teilhard ne peut tenir ce qu'elle promet. Trop de confusions originelles et jouant un rôle organique interdisent que la synthèse totale

---

([83]) Le monisme aristotélicien σῶμα - ψυχη , monisme relatif d'ailleurs, respectait la virginité du νοῦς mais en le séparant. Le monisme de l'Evolutionnisme tombe dans l'excès inverse, celui de la confusion.

puisse porter le véritable Bien. D'ailleurs l'Evolutionnisme n'est guère hospitalier aux conditions cependant requises à la béatitude. Celle-ci consiste en un acte réalisant la fruition gratuitement communiquée de la Réalité absolument transcendante, seul Objet comme seule Source possible de la béatitude. Acte, et non pas actuation indéfinie dont l'inévitable corrélat serait un état d'attente; fruition, et non pas production « produite », « ex parte objecti »; communication gratuite au plus intime, et non pas production « produisante », « ex parte subjecti »

L'Evolutionnisme ne nie pas ces conditions: il souhaiterait même les conserver au maximum; mais les aménagements qu'il entend expressément leur apporter les détruit, parce que ces conditions sont absolues: au moins en ce sens qu'elles ne souffrent pas le « plus ou moins ». La moindre altération, ici, entraîne destruction; rappelons rapidement comment. Le maximum psychologique du sujet humain, de l'esprit, se trouve, au terme de la Plérômisation, identifié non certes à Dieu mais bien à un aspect de Oméga, à la fois « terme de l'Evolution et Christ de la Révélation » ([84]). De cette identification, pour « partielle » qu'elle soit, résultent implicitement sans doute mais inéluctablement les conséquences suivantes. L'« Objet », ou l'aspect de l'Objet dont il est question, ne peut plus ressortir à l'analogie parce que le « sujet », auquel il est identifié, exclut, de par la raison de sujet, l'analogie; et comme la transcendance ne se manifeste pour nous que dans l'analogie, l'Objet cesse d'être pour nous transcendant en sa simplicité. En retour, le « sujet » capax entis et capax Dei étant identifié à un aspect de l'Objet qui est en devenir, il ne peut être fixé: ni en vertu de l'objet puisqu'il y a devenir, ni en vertu de lui-même puisqu'il est, par nature, « attente de »; le « sujet », inévitablement, demeure en travail. Les conditions de l'acte béatifiant se trouvent donc ren-

([84]) XXX, 8.

dues impossibles: et du côté de l'objet qui ne peut plus être transcendant, et du côté du sujet qui ne peut plus être immutabilisé.

On peut encore, en structure et étant admise la distinction entre l'« objet-réalité » et le « sujet-esprit », dire ceci: le sujet est limité dans son être, illimité quant à l'objet de son opération; l'objet est illimité en vertu de la raison analogique qu'il inclut et limité selon son mode d'être. Si on maintient rigoureuse la distinction ontologique entre le sujet et l'objet, il est possible de les envisager simultanément sous les rapports où, respectivement, ils sont illimités: l'acte qui les unit peut donc, en structure répétons-le, demeurer ouvert sur la saisie d'une transcendance. Tandis que si on identifie, fût-ce sous un rapport, l'acte ultime du sujet à un « aspect » de l'objet, le mode d'être du sujet appartient à l'objet comme objet: et donc l'objet intervient dans l'acte qui le saisit non selon l'aspect analogique d'illimitation mais selon l'aspect modal de limitation; il est alors impossible que l'acte demeure ouvert sur la saisie d'une transcendance. Autrement dit, si le sujet tente, par son acte, de « passer » ontologiquement dans l'objet, il se replie sur lui-même: l'acte n'est plus médiateur de la saisie d'une réalité possiblement transcendante, il est l'instrument d'une irrémédiable limitation. *Construire* c'est, pour l'homme, s'enfermer dans ce qu'il construit: inéluctablement.

L'Evolutionnisme du P. Teilhard n'échappe pas à cette loi. C'est la systématisation qui ici est fautive; l'identité, dans un même point, entre les deux faces de Oméga n'a pas en elle-même une bien grande importance ([85]); mais elle clôt tout le système, et elle est significative de l'esprit qui l'anime et de la méthode qu'il met en oeuvre. Précisément, il faut ne pas

([85]) Incomprise des non chrétiens, elle ne sera guère prise au sérieux par les chrétiens qui réfléchissent.

identifier; il faut, en ce que le P. Teilhard appelle Oméga, maintenir une dualité, combien inconfortable et douloureuse quiconque vit le ressent au degré même où il vit...; dualité que seules résolvent la foi et l'espérance, et à laquelle l'homme ne peut prétendre apporter *sa* solution sans commettre une indiscrétion qui est de tout point gravement aberrante. C'est l'identité si prometteuse qui justement ne peut recouvrir qu'un échec. L'Evolutionnisme, comme synthèse, et bien qu'il mette en oeuvre d'ecellents matériaux, l'Evolutionnisme *comme système* ne peut être qu'une faillite séductrice ([86]): le maximum de la séduction coincidant avec le maximum de

([86]) C'est un vrai dommage que, pendant quarante ans, les écrits du P. Teilhard aient servi clandestinement à des générations avides de tout et même du fruit défendu une captieuse bouillie de « poisson » ou de « serpent » (Mt. VII, 15). Qu'il en reste quelque venin, quoi d'étonnant! Une publication plus « ouverte » aurait suscité des critiques, des mises au point; ce que la généreuse et indubitable sincérité du P. Teilhard a pressenti et vécu eût été mieux assumé et plus fécond. Les regrets sont stériles: mieux vaut rendre au P. Teilhard le service et l'hommage d'utiliser sa réflexion en la dégageant de son « système ».

Nous achevions de relire ces lignes comme nous parvient un ouvrage nouveau sur le P. Teilhard: O. A. Rabut. O.P. *Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Paris. Editions du Cerf 1958. Nous nous trouvons, en substance, d'accord avec l'auteur, bien que notre perspective soit différente de la sienne. Lui veut surtout montrer comment on peut assumer l'appoint positif de l'Evolutionnisme, à la condition toutefois de le *compléter* (p. 141). Et nous, nous avons recherché les raisons de son présent succès. Nous souscrivons sans réserve aux considérations méthodologiques des pages 114-115; 194-203; 205. Nous croyons avoir dit la même chose d'un point de vue plus analytique, et bien sûr beaucoup plus succinctement. Nous sympathisons également avec tout ce que dit le R.P. Rabut de la *démarche personnelle du P. Teilhard*: généreuse et loyale recherche de la vérité, effort parfaitement désintéressé pour résoudre une très réelle et importante question. Nous sommes moins optimistes en ce qui concerne la valeur explicative du pré-psychisme, ou bien la valeur adjuvante et même proprement chrétienne d'une manière de faire oraison (p. 185) qui suppose, nous semble-t-il, que celui qui s'y adonne ne souffre pas, de quelque façon que ce soit... jamais nous n'avons rien lu de semblable dans ceux des maitres spirituels qui ont reçu l'approbation officielle de l'Eglise. Y aurait-il, en pareille matière, une autre autorité?

Nous croyons cependant devoir poser une question, en continuité avec notre propos. Nous avons analysé quelles peuvent être *en fait* les causes du succès du P. Teilhard; le RP. Rabut pose au fond la question de savoir si ce succès est assumable, et comment il convient de l'assumer pour la promotion de la Pensée et pour celle de l'Eglise. Sur ce second point surtout, impossible d'assumer sans *compléter*: sur quoi le RP. Rabut donne toutes les précisions désirables: oraison, sacrements (p. 163); péché, Croix, Rédemption... (p. 174); et même, pense-t-il,

l'aberration, tout juste comme coïncident les deux faces de Oméga.

Nous tenons à ajouter que cette facilité séductrice est également *secourable*. Elle rappelle d'abord l'urgence et l'arduité, extrêmes l'une et l'autre, de l'oeuvre à accomplir: l'urgence, puisque le P. Teilhard a réussi en répondant à une attente, l'arduité puisque l'Evolutionnisme ne peut réussir à satisfaire cette attente. Nous avons montré les failles du « système », nous rendons hommage à la magnanimité de son auteur: critiquer n'est pas condamner. Le P. Teilhard a ressenti

---

l'inspiration barthienne pourrait équilibrer heureusement celle du P. Teilhard (p. 175)...! Aucune difficulté sur *chacun* de ces points, *si on se place au point de vue d'une catéchèse concrète,* si on demande: que convient-il d'ajouter pour que tel adepte de l'Evolutionnisme devienne authentiquement chrétien? En ce sens, indubitablement, on peut et on doit « compléter »: ce qui importe, c'est de faire un chrétien; tant pis s'il ne reste pas parfaitement convaincu de la synthèse évolutionniste: celle-ci aura été une voie, dont il restera d'ailleurs ce qui peut rester. Nous nous sommes placés à un point de vue différent, qui est celui des principes; et nous avouons regretter que le RP. Rabut n'ait pas fait au moins une brève allusion à ce point de vue là, cependant primordial même pastoralement si on s'efforce de dominer l'immédiat et de prévoir. La question qui, pour nous, correspond à celle que le RP. Rabut résout affirmativement est donc la suivante. Peut-on « *compléter* » l'Evolutionnisme; est-ce, épistémologiquement, une opération *possible*? Et, dans la mesure où elle ne le serait pas, il faudrait certes continuer de mettre à profit une certaine créance en l'Evolutionnisme dans les cas concrets où elle se trouve en fait exister; mais *il ne serait plus légitime de développer cette créance en vue de la faire aboutir au Christianisme: ce serait même une fraude pernicieuse, voire une malhonnêteté.* Que Dieu tire en fait le bien du mal n'autorise en aucune façon à préconiser le mal ou l'erreur comme voies si peu susceptibles que ce soit de conduire à la Vérité et au Bien.

Voici très succinctement ce que nous pensons être la vérité. L'Evolutionnisme inclut un monisme, et même avons-nous dit un hénologisme. Il faut cependant distinguer avec soin le champ dans lequel cet hénologisme entend expressément s'appliquer d'avec ce que, par principe, il laisse en son dehors. Or tout ce qui concerne Dieu en Lui-Même et sa communication intime, tout cela échappe *en droit* à la synthèse teilhardienne. Il n'y a donc aucune difficulté à l'« ajouter ». Répétons, au cas où nous n'aurions pas été assez net sur ces points importants: que Oméga soit la Personne du Verbe, que la communication de la grâce soit nécessaire (etc), le P. Teilhard le dit à peine: mais il n'avait pas à y insister, et il serait injuste de lui faire grief de ne l'avoir pas dit ou pas assez dit. Il est possible de « compléter », c'est simplement bon sens et loyauté et, quelque peu, pitié.

Mais il en va tout autrement pour des éléments qui appartiennent au champ que prétend recouvrir l'hénologisme. Si un système entraîne en vertu de ses prin-

vivement une question véritable: qu'il ait échoué à la résoudre doit simplement inciter à la reprendre et à la rectifier.

Le monisme épistémologique rappelle la grandeur de la Sagesse ordonnatrice. Pour l'intellect créé qui, inéluctablement, voit « du dehors », il y a nécessairement pluralité d'ordres, pluralité de principes d'ordre; et, en un sens, paradoxalement il y a pluralité de sagesses. C'est seulement pour l'Intellect divin, Simple, qu'il y a une unique Sagesse, un unique Principe, un unique Ordre: Lui-Même. Attendre le baptême de cette Sagesse revient à un pluralisme cohérent, non à un monisme qui pourrait s'en passer.

Le monisme ontologique rappelle la grandeur de la Sagesse créatrice. L'Univers tel qu'il s'offre à nous présentement est bien « un »; mais il l'est en son Principe Simple: non en vertu de son devenir successif, indéfini, non totalisable; cet Univers deviendra autre sans devenir esprit: Univers de Gloi-

---

cipes une conséquence inacceptable, ou bien si il lui est *impossible* de rendre compte de ce dont il devrait rendre compte, dans un cas comme dans l'autre *il est faux comme système*: soit en fait parce qu'il procède de principes faux, soit en droit eu égard à l'exigence propre de la notion de système. Alors il est impossible de « compléter », parce qu'il est premièrement impossible de conserver le système lui-même; mais on peut, cela va de soi, en conserver toutes les vérités parcellaires qu'il contient. Telle nous paraît être la situation de l'Evolutionnisme en regard des notions de mal, de souffrance, de péché, et ultérieurement de Rédemption: mais comme c'est là, à notre point de vue, un corollaire, nous pouvons n'y pas insister. Nous ne voulons pas faire une critique précise de la théorie que le P. Teilhard lui-même a élaborée concernant mal, souffrance et péché; les textes que nous avons cités sont si manifestement contraires à la doctrine chrétienne que leur mise en question serait en un sens trop facile. Le P. Teilhard aurait peut-être été amené à retoucher ces textes; mais, nous le répétons encore, ce qui importe, surtout si on considère l'Evolutionnisme comme système, ce n'est pas tel détail ou telle formulation, c'est la convergence des thèmes. A maintes reprises d'ailleurs, sous formes de questions ou de critiques, on a fait ressortir combien souffrance, péché et Rédemption sont inintégrables à l'Evolutionnsime. Donc nous ne nous attardons pas.

Voici par contre ce qui doit nous retenir. Ce thème « négatif » pour ainsi être tenue pour réelle. Mal, souffrance et péché, *en droit,* doivent être intégrés explication visant à être totale qui ne rendrait pas compte du mal ne saurait être tenue pour réelle. Mal, souffrance et péché, *en droit,* doivent être intégrés au « système »; ils ne peuvent pas être surajoutés comme ce qui concerne Dieu en Lui-Même, ils doivent dériver organiquement. Il s'agit donc de voir à quelle conception des « éléments négatifs » conduit le principe même de l'Evolutionnisme. Or ce principe, nous l'avons remarqué, implique un « monisme causal » qui

re qui participera le « Mirabilius reformasti » en qui déjà nous sommes par l'esprit. Ni l'acte de création ni l'acte de consommation ne peuvent être décrits par extrapolation: même Mystère, ici et là, de l'opération de la même Sagesse; Mystère qui, sans rien dissocier, distend le monisme. La légitime exaltation de la recherche comme mesure de la grandeur de l'esprit conduit à prendre plus nettement conscience du fondement de cette grandeur; adoration sans condition, sans retour sur soi et sans projection de soi, adoration qui éternellement baptise l'esprit conformément à sa propre nature: être « ad », virginalement, comme le Verbe.

L'Evolutionnisme s'est efforcé de retrouver ces trésors toujours anciens et toujours nouveaux: geste admirable, et qui plus est imitable, bien qu'il soit en fait pitoyable.

---

aboutit à ceci: la Matière n'est pas, comme la « cause matérielle » de l'ancienne Physique, un principe radical de contingence, elle est la source permanente du jaillissement nécessaire de l'Evolution. La contingence n'apparait que pudiquement voilée de la *nécessité* statistique: en substance, et encore une fois quel que soit le détail de l'expression, cela est *inéluctable*. Pas de contingence possible pour l'Evolutionnisme: elle ne pourrait se définir qu'en fonction d'une norme extrinsèque à l'Evolutionnisme lui-même, et elle exigerait d'être dirigée par une Sagesse qui lui serait transcendante.

Or l'Evolutionnisme étant totalitaire, étant comme système le seul principe d'explication admis, rien ne peut lui être, dans tout le champ dont il entend rendre compte, extrinsèque ou transcendant. Autrement dit, dans un monisme absolu, la distinction entre la contingence et la nécessité n'a plus de sens. Ces remarques, est-il besoin de le dire, ne concernent en rien l'évolution comme théorie scientifique: celle-ci en effet ne dit rien du rapport à l'opération créatrice de l'enchaînement qu'elle décrit; elle n'est pas, métaphysiquement, moniste. Mais c'est bien de l'Evolutionnisme que nous parlons. Et comme le principe qu'il pose inclut tout le développement ultérieur jusqu'à l'hominisation et à la Plérômisation dans Oméga, la prétérition originelle de la contingence *ruine le fondement certes éloigné mais néanmoins nécessaire de la liberté au sens où l'entend le Christianisme*: non pas seulement possibilité de subir plus ou moins une poussée interne à laquelle il est impossible de se dérober, mais aussi possibilité d'accepter ou de refuser la relation avec un Etre distinct de soi. Ce refus, effectivement réalisé, requiert un tout autre type de contingence que celui qui est circonscrit par la nécessité statistique. Nous ne voyons donc pas qu'il soit possible de « compléter » l'Evolutionnisme par une conception chrétienne du mal, de la souffrance et du péché. L'Evolutionnisme *comme système* ne relève pas du baptême mais du creuset: serait-il possible qu'il en restât un peu d'or, nous n'avons pas à le prophétiser.

OPUSCULES DU P. TEILHARD AUXQUELS IL EST RENVOYÉ DANS L'ARTICLE

I	1916	— Trois contes comme Benson. Le Tableau. L'Ostensoir. La Custode.
II	1923	— La Messe sur le Monde.
III	1926-7	— Le Milieu divin.
IV	1931	— L'esprit de la Terre.
V	1933	— Le Christ dans l'univers.
VI	1934	— Comment je crois.
VII	1934	— Christologie et Evolution. [Rédemption, Incarnation, Evangélisme ne peuvent durer que par l'Evolution].
VIII	1936	— Quelques réflexions sur la conversion du monde.
IX	1937	— Esquisse d'un univers personnel.
X	1937	— Sauvons l'Humanité ou « la crise présente ».
déc.	1936	— La découverte du sinanthrope.
XI	1937	— L'énergie humaine.
XII	1937	— Le phénomène spirituel.
XIII	1939	— La mystique de la Science.
XIV	1939	— La grande Option.
XV	1939	— Les unités humaines naturelles.
XVI	1942	— La place de l'homme dans l'univers.
XVII	1945	— Christianisme et évolution. Pour une Théologie nouvelle.
XVIII	1946	— Ma position intellectuelle.
XIX	1946	— La planétisation humaine.
XX	1946	— Face aux valeurs modernes.
XXI	1946	— Oecuménisme.
XXII	1947	— Débat: Teilhard, G. Marcell...
XXIII	1947	— Réunion internationale S. J. à Versailles.
XXIV	1947	— Réflexions sur le péché originel.
XXV	1949	— La vision du passé. Ce qu'elle apporte à la science et ce qu'elle lui ôte.
XXVI	1950	— Le coeur de la matière. [Sorte d'autobiographie].
XXVII	1951	— Du cosmos à la cosmogénèse, suivi de Réflexions sur l'ultrahumain.
XXVIII	1953	— En regardant un cyclotron.
XXIX	1955	— Recherche, Travail et Adoration.
XXX	1955	— Le Christique.

Mons. Roberto Masi

IL « FENOMENO UMANO » DI TEILHARD DE CHARDIN.

Il metodo ed i principi cosmologici.

Il libro « Le phénomène humaine » di Teilhard de Chardin, uscito postumo nel 1955, pochi mesi dopo la morte dell'A., espone una visione scientifica del mondo, che ha molto interessato: esaltata da alcuni, criticata da altri, non sempre con severe ragioni scientifiche. Faremo in queste note alcune osservazioni al lavoro di Teilhard de Chardin, nella parte scientifica e cosmologica, sia dal punto di vista metodologico, sia da quello teoretico.

Il metodo

Una delle prime cose che colpiscono nel libro di Teilhard de Chardin è il titolo stesso: « Fenomeno umano ». Perchè « fenomeno »? Che cosa intende dire quella parola « fenomeno »? La risposta è essenziale per la retta comprensione del volume, e lo stesso A. incomincia l'opera con un « avvertimento »: « Il libro deve essere letto non come un'opera di metafisica, tanto meno come una sorta di saggio teologico, ma unicamente ed esclusivamente come una memoria scientifica. La scelta stessa del titolo lo indica. Niente altro che il Fenomeno, ma anche tutto il Fenomeno » (*Le phénomène humaine, Parigi* 1955, p. 21).

Che cosa intende l'A. con la parola « fenomeno »? Intende forse ciò che intende la filosofia positivista, cioè la sola apparenza e null'altro? Come per es. intendevano il fenomenismo Ernesto Mach o R. Averanius nel loro empiriocriticismo: fenomeno senza ciò che apparisce, ma solo e puro fenomeno? Certamente non è questo il senso inteso dall'A.: egli non sostiene il fenomenismo metafisico, che nega la stessa realtà oggettiva, oggetto di ricerca scientifica. L'A. invece suppone un oggetto di ricerca, che la scienza non conosce ancora, un oggetto distinto dal ricercatore, cioè l'universo in genere e l'uomo in particolare.

Teilhard de Chardin, parlando di « fenomeno », intende il fatto naturale sperimentabile, come è inteso comunemente nella scienza sperimentale, nella fisica, nella biologia. Scopo del lavoro è « vedere e fare vedere che cosa diviene l'uomo se ci si pone, tutto intero e sino in fondo, nel quadro delle apparenze » (o. c., p. 25). L'A. dunque vuole descrivere l'aspetto sperimentale e reale delle cose.

Nello stesso tempo il Teilhard de Chardin dichiara e ripete insistentemente che non vuole fare della metafisica, non vuole scoprire un sistema di relazioni ontologiche e causali tra le cose; è vero che la sua riflessione puramente scientifica resta sempre aperta alla filosofia ed alla teologia, ma in questo campo egli ha « accuratamente e deliberatamente cercato di non avventurarsi » (o. c., p. 21). Egli è restato sul piano dell'esperienza (o. c., p. 21): ha inteso solamente vedere e non spiegare (o. c., p. 54).

Tuttavia l'A. protesta che ha voluto vedere il fenomeno, e tutto il fenomeno: egli ha l'intenzione di « cercare di vedere, cioè sviluppare una prospettiva omogenea e corrente della nostra esperienza generale estesa all'uomo » (o. c., p. 29): ha tentato di cogliere una legge sperimentale (legge di ricorrenza), che si verifica nel campo dell'esperienza, e convenientemente

estensibile alla totalità dello spazio e del tempo per estrapolazione (1).

Siccome appunto la ricerca tenta di esprimere tutto il fenomeno, può sembrare che essa voglia essere una interpretazione filosofica del mondo: « non esiste un fatto puro: ma ogni esperienza, per quanto oggettiva possa sembrare, si avvolge inevitabilmente in un sistema di ipotesi. In un campo limitato di osservazioni questa interpretazione soggettiva può restare impercettibile, ma è fatale che, nel caso della visione estesa al Tutto, essa divenga quasi dominante » (o. c., p. 22). E' impossibile, osserva con convinzione Teilhard de Chardin, tentare una interpretazione generale dell'Universo, senza avere l'aria di volere spiegare tutto sino in fondo. Però questa spiegazione potrà essere una fisica, se si vuole una iperfisica, mai una metafisica (o. c., p. 22). (2).

L'A. desidera dunque esporre i dati sperimentali nella loro totalità riguardanti il mondo e l'uomo: ma evidentemente i soli dati scientifici in sè e per sè non sono sufficienti a dare una visione totale nello spazio e nel tempo, perchè le nostre osservazioni non arrivano a tutto il tempo passato ed a tutto il tempo futuro, e neppure arrivano a tutto lo spazio. E' dunque necessario fare delle estrapolazioni a quel tempo ed a quello spazio dove l'osservazione non arriva, partendo dai dati sperimentalmente certi. Questa osservazione è logica in se stessa, e l'A. l'ha espressamente riferita, come sopra vedemmo.

Ma non basta ancora: è necessario che queste osservazioni siano in qualche modo interpretate, altrimenti non significano scientificamente nulla. Ecco dunque, come or ora dicevamo con l'A., che il fatto sperimentale viene interpretato da un

---

(1) Cf. C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Parigi 1956, p. 20.

(2) Cf. in conferma di questa esposizione altre citazioni da altre opere di Teilhard de Chardin, riferite da C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Parigi, 1956, p. 19-23.

punto di vista particolare, il quale evidentemente viene esteso poi a tutta l'estrapolazione predetta.

Così dunque, e non altrimenti, è possibile ricostruire tutto il fenomeno umano, secondo Teilhard de Chardin.

A quale disciplina attribuiremo questa ricerca? Alla biologia? Alla fisica? Ci sono in essa dati biologici, dati fisici, ma anche dati oltre la biologia e oltre la fisica. M. L. Guérard des Lauriers pensa che il problema di Teilhard de Chardin sia cosmologia (3); analogamente scrive B. de Solage (4).

In realtà il Teilhard de Chardin protesta insistentemente che egli non intende dare una spiegazione, cioè non intende trovare relazioni ontologiche, adoperare le nozioni di causa, di finalità. Ora la cosmologia è una disciplina filosofica, la quale cerca la ragione remota dei fatti sperimentali; quindi, dalle stesse parole dell'A., dovrebbe essere escluso che il libro sia una ricerca cosmologica in senso filosofico. E' solo l'esposizione dei fatti sperimentali, quali sono stati scoperti dalla scienza moderna, coordinati tra di loro ed interpretati per quello che possono dire, sempre in senso scientifico, per trarne una teoria generale scientifica sull'universo, che cerchi le cause prossime generali dell'universo; come per es. le descrizioni scientifiche del mondo presentate nella teoria scientifica della relatività da A. Einstein, da Lemaître, ecc., le quali sono teorie che introducono elementi spiegativi ed ipotesi scientifiche solo tanto quanto sono postulate dall'esperienza, senza andare alle cause e ragioni ultime delle cose. Perciò, in quanto la cosmologia è una disciplina filosofica e cerca le spiegazioni remote dei fatti naturali, la ricerca di Teilhard de Chardin non è cosmologia, appunto perchè riguarda solo il fenomeno naturale, l'apparenza

---

(3) M. L. Guérard des Lauriers, « *Le phénomène humain* » *du Père Teilhard de Chardin,* in « Revue thomiste » 56 (1946), p. 519.

(4) B. de Solages, *La pensée chrétienne face à l'évolution,* in « Bulletin de littérature ecclésiastique » Tolosa 1957.

scientifica, oltre la quale non vuole avventurarsi, secondo quanto dichiara l'A. (5).

Vedremo che in realtà Teilhard de Chardin è andato oltre i limiti che si era imposto, ed ha fatto in sostanza della filosofia, in quanto ha dato una visione filosofica del mondo. Consideriamo intanto quali sono le idee direttive della descrizione del « fenomeno umano » presentata da Teilhard de Chardin, il loro fondamento, il loro significato, il loro valore.

L'evoluzione universale

L'idea fondamentale, che dirige tutta la ricerca di Teilhard de Chardin è l'evoluzione, evoluzione della materia, evoluzione della vita, evoluzione della società umana. Caratteristica in questo senso è la chiarissima protesta di fede nell'evoluzione. Molti uomini — osserva l'A. — di intelligenza anche non mediocre sono chiusi all'idea dell'evoluzione. L'evoluzione è per molta gente il trasformismo il quale a sua volta sarebbe la vecchia ipotesi darwiniana, caduca e parziale come l'ipotesi di Laplace sull'origine del mondo o l'ipotesi di Wegener sulla deriva dei continenti. « Son veramente ciechi coloro che non vedono l'ampiezza di un movimento la cui orbita, sorpassando infinitamente le scienze naturali, ha successivamente guadagnato e invaso la chimica, la fisica, la sociologia ed anche le matematiche e la storia delle religioni. L'uno dopo l'altro tutti i campi della conoscenza umana crollano trascinati insieme da una stessa corrente di fondo, verso lo studio di qualche sviluppo. L'evoluzione è una teoria, un sistema, un'ipotesi?... Niente affatto; ma molto di più, una condizione generale alla quale debbono piegarsi e soddisfare ormai, per essere

(5) D'Armagnac (*Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, in « Arch.« Phil. », 20 [1957,] p. 18) scrive che « Teilhard pense de faire une Phénoménologie de la nature qui reste en continuité avec la science au sens propre du mot, continuité de méthode et même d'objet, en tenant compte cependant des transformations que subissent méthode et objet à l'échelle du Tous », che tuttavia debbono lasciare la ricerca nel campo scientifico, come vuole Teilhard de Chardin, Cf. questo stesso studio, p. 14-18.

pensabili e vere, tutte le teorie, le ipotesi, tutti i sistemi. Una luce che rischiara tutti i fatti... ecco che cosa è l'Evoluzione » (o. c., p. 242) (6).

Il concetto di evoluzione viene applicato dall'A. in ogni campo. Dapprima l'evoluzione della materia elementare: dalle particelle si formano gli atomi, poi le molecole più semplici, poi le molecole più grandi, le macromolecole, i « virus ». Poi per ulteriore evoluzione è avvenuto il passaggio critico dalla molecola alla cellula, il passo della vita. Comparsa la vita, si è sviluppata in un trionfo di esuberanza a formare tutta una biosfera, con una spinta evolutiva verso forme sempre più perfette e complesse sino ai mammiferi, agli antropoidi. Finalmente ad un certo momento fa la sua comparsa il pensiero. Con il pensiero incomincia la « Noosfera »; al passare del tempo gli uomini crescono di numero, si stabilisce la società umana, la quale, anch'essa, si sviluppa secondo le leggi generali dell'evoluzione. E qui l'A. crede di poter predire il futuro sviluppo della società umana. Il progresso dell'umanità tende all'affermazione della persona singola pur nell'unità della società. Tutta la massa umana camina verso un punto critico, che è il centro di tutte le tendenze umane. Questo centro è chiamato dall'A. il « Punto Omega », che rappresenta il Dio della metafisica (p. 320). La fine del mondo accadrà per mezzo di una crisi, secondo la legge della vita. In quell'istante critico ci sarà il passaggio verso una nuova forma di vita, che sembra dovere essere spirituale ed immortale. « Non dunque un progresso indefinito, ma un passaggio, un'estasi, fuori delle dimensioni dell'Universo visibile » (p. 322).

Questo il quadro del « fenomeno umano » secondo Teilhard de Chardin, dal principio sino alla fine, sviluppato con dovizia di particolari scientifici e con lunghe riflessioni. A questa grandiosa concezione ecco la prima nostra osservazione: Come stabilisce l'A. il fondamento della sua costruzione, vale

(6) Cf. P. Teilhard de Chardin, *La vision du passé*, Parigi 1957, p. 124.

a dire, il principio generale dell'evoluzione? Dal brano citato l'A. sembra piuttosto ammetterlo come ormai generalmente assodato e quasi evidente; ma quale è il valore di questa affermazione? Dal punto di vista scientifico il principio dell'evoluzione generale non sembra sufficientemente fondato. L'A. vuole fare un'opera scientifica, descrivere il fenomeno e tutto il fenomeno. Ora il fenomeno e tutto il fenomeno, scientificamente studiato, non dà la possibilità di affermare una evoluzione generale, dalla particella sino alla società umana, anche dal punto di vista scientifico e fenomenico, come vuole l'A. Non è stato dimostrato per es. il passaggio dalla materia inorganica alla materia vivente, né lo sviluppo evolutivo dei viventi sino all'uomo. Una mutazione nella realtà cosmica esiste certamente e si identifica con lo stesso svolgimento dei fatti naturali; c'è uno svolgimento fisico dell'universo materiale, ci sono modificazioni e adattamenti dei viventi, c'è un progresso nella società umana. Ma tutto ciò non giustifica l'affermazione di una evoluzione generale e radicale, unica per tutte le realtà mondane. L'evoluzione generale non può essere affermata come un principio scientifico esplicativo del mondo, appunto in base al metodo scientifico. Del resto sappiamo che ci sono tanti biologi che non ammettono l'evoluzione dei viventi. Teilhard de Chardin, ammettendo l'evoluzione generale, compie una estrapolazione, che non ha sufficiente fondamento nei risultati scientifici attuali; non resta perciò nel campo del fenomeno, come egli stesso aveva avuto premura di affermare all'inizio della sua opera.

Inoltre l'A. compie un passo fuori della scienza e si pone nel campo filosofico. Per il fatto stesso che l'evoluzione è detta un principio generale che rischiara tutti i fatti (o. c., p. 242), essa sembra essere posta su un piano filosofico, come un principio ontologico esplicativo. E quando l'A. descrive il progresso dell'idea evoluzionistica, il brano ha tutto l'aspetto di una riflessione filosofica: « Riconosciuta da principio in un

solo punto delle cose, poi estesa per forza a tutto il volume, inorganico ed organico, della materia, l'Evoluzione è sul punto di guadagnare, lo vogliamo o no, le zone psichiche del Mondo, trasportando questo alle costruzioni spirituali della vita non soltanto la stoffa, ma la « primitività » cosmica fino ad ora riservata dalla Scienza agli ingorghi vorticosi dell'antico « etere » ...Non solamente il pensiero facente parte dell'Evoluzione a titolo di anomalia o di epifenomeno: ma l'Evoluzione così bene riducibile ed identificabile ad una marcia verso il Pensiero che il movimento della nostra anima esprime e misura i progressi stessi del'Evoluzione. L'Uomo che scopre, seguendo la forte espressione di Giuliano Huxley, ch'*egli non è altra cosa che l'Evoluzione divenuta cosciente di se stessa*... Fino a quando non si saranno stabiliti in questa prospettiva, mai, ritengo, i nostri spiriti moderni (perchè ed in quanto moderni) troveranno riposo » (o. c., p. 244-5). L'A. dice che l'evoluzione. deve essere estesa a tutte le cose, anzi in qualche modo è la stessa essenza delle cose, che sono in interna essenziale evoluzione. Evoluzione estesa sino alle realtà spirituali, allo stesso pensiero, che è la stessa evoluzione conscia di sè. Anche in altre opere di Teilhard de Chardin è esposta questa idea. L'evoluzione esprime la temporalità dell'universo; esprime la temporalità dela creazione, che si va effettuando sotto i nostri occhi. L'evoluzione è anche l'espressione della legge strutturale insieme dell'essere e del conoscere, in virtù della quale nulla potrebbe entrare nella nostra vita e visione che per via di nascita; sinonimo in altri termini della pan-interdipendenza spazio-temporale del Fenomeno ([7]). Come si vede, qui l'evoluzione non apparisce più un'ipotesi o magari una teoria scientifica, ma diventa un concetto ed un principio filosofico, che regola la stessa realtà interiore delle cose.

In conclusione, il concetto di evoluzione viene posto dall'A. come base della sua concezione del fenomeno umano, ed

([7]) Cf. C. TRESMONTANT *o.c.*, p. 28.

è estesa a tutta la realtà. A questa teoria osserviamo che, dal punto di vista puramente scientifico, l'evoluzione universale non è dimostrata; e non può essere principio di spiegazione scientifica. Tanto meno è lecito fare dell'evoluzione universale un principio generale filosofico ([8]).

Questa ardita ed infondata concezione delle cose è tanto più pericolosa in quanto Papa Pio XII, nella lettera enciclica *Humani generis,* rimproverava coloro che « senza prudenza e discernimento ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose il sistema evoluzionistico, pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali, e con temerità seguono l'ipotesi monistica e panteistica dell'universo soggetto a continua evoluzione ».

Unità fondamentale del mondo

Un'altra grande legge che dirige e domina la visione del mondo di Teilhard de Chardin è il principio dell'unità fondamentale del mondo, secondo la quale si trovano in tutte le cose un aspetto interiore ed un aspetto esteriore, cioè un « dedans » ed un « dehors », un aspetto psichico ed un aspetto meccanico; un'unica struttura che si ripete in tutte le realtà terrene.

Osserva infatti Teilhard de Chardin che « una anomalia naturale non è altro che l'esagerazione divenuta sensibile di una proprietà estesa ovunque in uno stato non percepibile. Bene osservato, anche in un solo punto, un fenomeno ha necessariamente, in virtù dell'unità fondamentale del Mondo, un valore delle radici ubiquiste » (o. c., p. 52). Questo principio, detto espressamente dall'A. *unità fondamentale del mondo,* ha una portata immensa: ogni proprietà che trovo in un essere, si ritrova più o meno manifesta in tutti gli altri esseri dell'universo. Lo stesso A. nota la portata del principio: « Dove ci conduce questa regola se noi l'applichiamo al caso dell'autoconoscenza umana? La coscienza non apparisce con completa evidenza che nello Uomo, siamo tentati di dire, dunque essa è un caso isolato, senza interesse per la scienza. La coscienza apparisce con evidenza nell'Uomo, bisogna riprendersi e correggersi, dunque intravista in questo solo

([8]) Cf. G. Bosio, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale,* in « La Civiltà Cattolica » 106 (1955), IV, pp. 23-24.

lampo, essa ha una estensione cosmica, e, come tale, si inaureola di prolungamenti spaziali e temporali indefiniti. La conclusione è carica di conseguenze, e tuttavia, io non sono capace di vedere come, in buona analogia con tutto il resto della Scienza, noi potremmo sfuggirla » (o c., p. 52). In altre parole, come nell'uomo esiste un « interiore », questo interiore, per il principio dell'unità fondamentale del mondo, esiste dappertutto; poichè dunque la stoffa dell'universo ha una faccia interna in un suo punto, allora in tutte le regioni dello spazio e del tempo « c'è un di dentro delle cose coestensivo al loro di fuori » (o. c., 53). Più in particolare in ogni cosa c'è il lato meccanico ed il lato della coscienza e della vita. Perciò l'A. arriva alla seguente rappresentazione del Mondo, « sconcertante per la nostra immaginazione ma sola di fatto ammissibile per la nostra ragione. Presa nel suo punto più basso..... la Materia originale è qualche cosa di più del brulicare particellare così meravigliosamente analizzato dalla Fisica moderna. Sotto questo foglio meccanico iniziale, bisogna concepire, assottigliato all'estremo, ma assolutamente necessario per spiegare lo stato del Cosmo ai tempi seguenti, un foglio « biologico ». Di dentro, Coscienza, e dunque Spontaneità, a queste tre espressioni di una stessa cosa non ci è più lecito fissare sperimentalmente un principio assoluto, più che ad alcuna delle grandi linee dell'Universo. In una prospettiva coerente del Mondo, la Vita suppone inevitabilmente, ed a perdita d'occhio avanti ad essa, la Previta (o. c., p. 53).

Come conseguenza di questa affermazione l'A. deduce che ogni elemento del mondo materiale possiede oltre un « di fuori », anche un « di dentro », cioè una vita ed una coscienza; ogni elemento, quindi anche le molecole, le macromolecole, le cellule, i viventi inferiori, ecc. Il nostro pianeta infatti portava sin dal principio una certa massa di coscienza elementare imprigionata nella materia (o. c., p. 71); cioè la giovane terra portava congenita la Previta (o. c., p. 71). Quando perciò al principio esistevano innumerevoli proteine, che ricoprivano in immensi strati tutta la terra, ognuna di esse possedeva una vita primordiale, una coscienza primordiale; onde l'A. parla di « polvere primordiale di coscienze » (o. c., p. 72).

Questo principio dell'unità fondamentale del mondo e dell'esistenza della vita e della coscienza in tutte le cose dell'universo, è una affermazione di molta importanza. Ma quali sono gli argomenti che l'A. porta per dimostrare tale concezione? Dato che l'A. vuole fare una opera scientifica, è necessario che le affermazioni più importanti siano dimostrate scientificamente, cioè nel nostro caso per mezzo di esperienze rettamente interpretate. Ora è facile vedere che non ci sono esperienze che dimostrano l'estensione della vita e della coscienza a

tutte le realtà corporee dell'universo. Che le molecole di corpi inorganici, che le molecole degli idrocarburi, ecc. abbiano una vita ed una coscienza, non vedo come possa essere dimostrato sperimentalmente.

Nel brano citato l'A. afferma che un fenomeno manifestatosi in un caso deve essere esteso a tutte le cose del mondo in base all'unità fondamentale del mondo. Ciò fa intendere che l'A. estende a tutte le cose la vita e la coscienza fondandosi su questo principio dell'unità del mondo. Ora che tutte le cose di questo mondo siano in relazione tra di loro, si può bene sostenere, ma è necesario precisare quale sia questa unità. Affermare questa unità così fortemente come fa l'A. mi pare sia andare ben oltre l'unità delle cose che appare dall'esperienza. La unità fondamentale del mondo, come la intende il Teilhard de Chardin con l'estensione della vita e della coscienza a tutte le cose, non è un fatto, e neppure una solida teoria scientifica; è solo una ipotesi senza dimostrazione sperimentale; anzi si può meglio dire una dottrina filosofica, il panpsichismo, teoria che esiste già da molti secoli, e non è stata ancora dimostrata (9).

In realtà la dottrina dell'unità fondamentale del mondo e l'estensione della vita e della coscienza a tutte le cose sono pensate dall'A. in relazione ed in dipendenza dalla concezione generale dell'evoluzione. La vita e la coscienza, che si manifestano in maniera sempre più evidente negli animali superiori e nell'uomo, esistevano già nei primi agglomerati di corpuscoli in maniera primordiale, ed in tanto si svolgono e si manifestano in quanto già preesistevano. L'arbitrarietà dell'evoluzione universale si riflette anche nella concezione dell'unità fondamentale del mondo e dell'estensione della vita e della coscienza sino ai primordiali granuli materiali.

In realtà la *Weltanschauung* di Teilhard de Chardin, come apparisce più chiaramente dalle sue affermazioni sull'unità fondamentale del mondo, è dominata da una concezione univoca della realtà. A riflettere profondamente, una univocità è sempre presente in ogni teoria dell'evoluzione universale, in quanto tutte le cose vengono pensate scaturite da un unico ceppo primigenio e con identica struttura fondamentale; questa identità di struttura viene affermata espressamente dal nostro A. con la sua teoria dell'unità fondamentale del mondo e della conseguente attribuzione a tutte le realtà mondane di una vita e di una coscienza, cioè di un lato interiore psichico, oltre e dietro il lato esteriore e meccanico.

---

(9) Cf. G. Bosio, *o.c.*, pp. 624-626; C. D'Armagnac, *o.c.*, p. 38.

Energia « radiale » ed energia « tangenziale »

Un altro singolare concetto di Teilhard de Chardin, che significa una precisazione ed uno sviluppo delle precedenti dottrine, è la concezione della duplice energia, radiale e tangenziale.

Per risolvere il problema della duplice energia, spirituale e fisica, e del legame che tra di esse si manifesta specialmente nell'uomo, l'A. ammette che « essenzialmente ogni energia è di natura psichica. Ma in ogni elemento particolare questa energia fondamentale si divide in due componenti distinte: una *energia tangenziale,* che rende l'elemento solidale con tutti gli elementi dello stesso ordine nell'Universo; ed una *energia radiale,* che l'attira nella direzione di uno stato sempre più complesso e centrato, verso l'avanti. A partire da questo stato iniziale e supponendo che essa disponga di una certa energia tangenziale libera, è chiaro che la particella così costituita si trova in grado di aumentare di un certo valore la sua complessità interna unendosi con particelle vicine, ed in conseguenza (poichè la sua centreità si trova automaticamente accresciuta) di fare salire di altrettanto la sua energia radiale la quale a sua volta potrà reagire sotto forma di un nuovo raggruppamento nel dominio del tangenziale. E così di seguito » (o. c., p. 62-3). Cioè l'energia tangenziale aumenta la complessità fisica organica; la complessità fisica organica aumenta l'energia radiale; questa aumenta a sua volta l'energia tangenziale e così via verso un sempre maggiore perfezionamento. E' in altre parole una legge dell'evoluzione espressa in forma di energia. L'A. stesso dice che questa concezione è fondamentale e dirige tutto il suo lavoro. Questa rappresentazione costituisce « il fondo di tutto il seguente sviluppo » (o. c., p.62).

Ed infatti la duplice energia viene richiamata per spiegare i momenti più salienti dell'evoluzione. Nel passaggio dalle macromolecole alle cellule cioè nel sorgere della vita organica, bisogna spiegare in che cosa consiste « la modificazione dell'energia interna (« radiale ») corrispondente allo stabilirsi esterno (« tangenziale ») dell'unità cellulare » (o. c., p. 90). Nel sorgere del pensiero nel mondo, con il progressivo perfezionarsi del cervello, la coscienza è divenuta sempre più perfetta; finchè un piccolo perfezionamento organico ha determinato il sorgere del pensiero; cioè come dice l'A. « per un piccolo accrescimento tangenziale infimo, il « radiale » è per così dire saltato in avanti all'infinito » (o. c., p. 185). Il « radiale » è sempre l'interno della cosa, e, presente sin dal principio, va sempre perfezionandosi e crescendo sino all'uomo. Comparso l'uomo, il pensiero si è esteso e sviluppato in tutta una Noosfera. E come tutte le cose tendono a riunire il loro di dentro, cioè le loro « energie radiali », così accade anche per l'uomo

nel fenomeno sociale, (o. c., p. 265). La convergenza del pensiero dell'umanità è una legge dell'evoluzione: « Evoluzione = marea di coscienza; marea di coscienza = effetto d'unione » (o. c., p. 270). Tutti gli elementi pensanti della terra si trovano oggi individualmente e collettivamente sottoposti ad una megasintesi: « Megasintesi nel tangenziale. È dunque, per questo stesso fatto, balzo in avanti delle energie radiali, seguendo l'asse principale dell'evoluzione. Sempre più Complessità; e dunque ancora sempre più Coscienza » (o. c., p. 271). Mentre la società umana si fa sempre più numerosa e complessa dei suoi elementi esterni (il « tangenziale »), il « radiale » progredisce sempre più; è un movimento di centralizzazione per lo sviluppo del « radiale ». Perciò tutta l'umanità, la Noosfera va convergendo verso un punto, che l'A. chiama *Punto Omega,* nel quale il « radiale » raggiunge la massima perfezione (o. c., p. 281, 285, 288). Considerando in una visione generale tutto l'universo, l'A. osserva che « è solo per il suo involucro tangenziale che il Mondo va dissipandosi a caso in Materia. Per il suo nucleo di radiale, il mondo trova la sua figura, la sua consistenza naturale, gravitando in senso inverso al probabile verso un fuoco divino di Spirito, che l'attira in avanti » (o. c., p. 301-2).

Come apparisce da questa esposizione, il concetto di « radiale » e di « tangenziale » sono di importanza fondamentale nella costruzione di Teilhard de Chardin; come una legge interna dell'evoluzione verso il punto finale: il « radiale », esistente sino dal principio, immerso in un mare di « tangenziale », è nascosto nelle profondità del passato e della materia, come pre-vita, pre-coscienza, pre-intelligenza; ma questo « radiale » tende sempre in avanti e spinge alla formazione delle cose sempre più complesse; diventa così vita, coscienza, intelligenza. Con l'intelligenza il « radiale » prevale sul « tangenziale » e si determina un movimento di centralizzazione verso un punto trascendente, il Punto Omega, nel quale il « radiale » diventa perfetto.

La concezione di una duplice energia, radiale e tangenziale, dirige dunque la ricerca di Teilhard de Chardin: è una concezione fondamentale, che deve essere solidamente dimostrata; e siccome l'A. intende scrivere un'opera scientifica, la dimostrazione deve essere sperimentale e scientifica. Ora in realtà non è possibile trovare esperienze che dimostrino chiaramente e sicuramente tale duplice energia; questa concezione è una vera e propria teoria filosofica, che intende dare una struttura concettuale alla teoria dell'evoluzione generalizzata. Perciò l'A. in questa teoria oltrepassa i limiti che si era imposti al principio della opera, sia perchè ammette una idea che non è suffragata con certezza da nessuna esperienza, sia perchè non rimane nel campo della scienza sperimentale, ed entra nella filosofia. Ma anche prescindendo da di-

scussioni sui limiti metodologici, da un punto di vista generale non si vede come sia possibile dimostrare la verità delle due energie negli individui terrestri, radiale e tangenziale, con le loro particolari proprietà, determinanti la coordinazione evolutiva della realtà mondana.

La teoria della duplice energia di Teilhard de Chardin ripete con altre parole, usando concetti più elaborati, la teoria dell'evoluzione; anche in questo punto risulta la concezione univoca del reale, implicita e profondamente operante nella teoria dell'evoluzione generale; infatti l'energia « radiale » è sostanzialmente la stessa nelle diverse sfere del mondo, nella molecola, nella biosfera, nella noosfera, nel Punto Omega; quindi è univocamente concepita, benchè differente nelle diverse realtà per diversità graduali. Ma i gradi, come è noto, non mutano l'essenza specifica delle cose.

Conclusione

Abbiamo voluto esaminare l'opera di Teilhard de Chardin nel lato generale cosmologico. Il Teilhard, nel suo ardito e generoso lavoro, ha costruito in realtà una *Weltanschuung* filosofica ([10]), e non è restato — ci sembra — nei limiti di uno stretto lavoro scientifico, come si era proposto di fare, secondo quanto egli stesso dice nell'avvertimento iniziale e durante il corso del libro. Per questa costruzione egli adopera idee tratte dalle scienze sperimentali, poste con valore filosofico, specialmente la dottrina dell'evoluzione generale. Questo metodo, di prendere idee e teorie delle scienze sperimentali per farne dei prinpici filosofici spiegativi della realtà mondana, non è buono, e contiene il pericolo di elevare una idea particolare a verità suprema generale, con il conseguente travisamento di tutta la realtà. Molte volte nella storia della scienza è accaduto questo fatto; basti ricordare, certamente con altro spirito e con altro risultato, le teorie scientifiche e filosofiche di H. Spencer,

---

([10]) C. D'ARMAGNAC, *o.c.*, p. 32-33: « Il y a dans le *Phénomène Humaine*, plutôt qu'une description an sens commun du terme, une reconstruction de tout le devenir cosmique. Toute théorie scientifique est déjà une reconstruction, qui doit postuler certains principes choisis les mieux possible. Ici, une reconstruction si vaste postule non seulement des principes scientifiques, mais aussi, au moins implicitement, des principes philosophiques ».

di E. Haekel, di T. H. Huxley, dei materialisti del secolo scorso, ecc.

Oltre questa prima osservazione, che riguarda specialmente il metodo di ricerca, abbiamo notato che le dottrine fondamentali, cioè specialmente la teoria della evoluzione generale con gli altri principi ad essa connessi, non ci sembrano giustificate nè dal punto di vista scientifico, nè dal punto di vista filosofico; scientificamente la dipendenza evolutiva generale, dalla materia all'uomo, anche nel solo lato fenomenico, secondo l'espressione di Teilhard, non è dimostrata; filosoficamente poi l'evoluzione generale non si può dimostrare, e molto meno l'attribuzione della vita e della coscienza a tutte le realtà corporee terrestri. Inoltre tutta la costruzione del nostro A. è pervasa da una concezione univoca della realtà, che filosoficamente crea molte difficoltà e non è accettabile.

Il libro di Teilhard de Chardin ci sembra dunque un ardito tentativo di costruire una concezione del mondo per mezzo di concetti tratti dalla scienza sperimentale e posti con valore filosofico, senza però una solida dimostrazione scientifica e filosofica.

BIBLIOGRAFIA

Il nostro studio è basato principalmente su « Le Phénomène humaine ». E' in via di pubblicazione una edizione di tutte le opere di Pierre Teilhard de Chardin.

P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humaine*, Parigi 1955.

P. Teilhard de Chardin, *L'apparition de l'homme*, Parigi 1956.

P. Teilhard de Chardin, *La vision du passé*, Parigi 1957.

P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Parigi 1957.

Indichiamo una serie di note e di studi sull'opera di Teilhard de Chardin.

J. Villain, « *Le phénomène humaine* » *du Père Teilhard de Chardin*, in « Etudes » 287 (1955), pp. 401-3.

F. Russo, *Le Père Pierre Teilhard de Chardin*, in « Etudes » 285 (1955), pp. 254-9.

B. De Solage, *Le Rev. Père Teilhard de Chardin*, in « Bull. Litt. Ecclés. », 56 (1955), p. 107.

F. Lafargue, *La phénoménologie de P. Teilhard de Chardin. Quelques précisions sur un des aspects essentiels de sa pensée, à propos de « Un sommaire de ma perspective phénoménologique du Monde »*, in « Et. philos. » 10 (1955), p. 582-91.

G. Bosio, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale (A proposito di un libro del P. Teilhard de Chardin,* in « La Civiltà Cattolica » 106 (1955), IV, pp. 622-31.

C. Tresmontant, *Pierre Teilhard de Chardin,* in « Rev. Nouv., 21 (1955), pp. 614-27.

C. Tresmontant, *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin,* in « Et. Philos. », 10 (1955), p. 592-605.

C. Tresmontant, *Introduction à la pensée du P. Teilhard de Chardin,* in « Recherches et Débats, 1955, cahier n. 13, pp. 96-137.

C. Tresmontant, *Introduction à la pensée du P. Teilhard de Chardin,* Parigi 1956.

J. Galot, « *Le phénomène humaine* ». *A propos d'un livre récent,* in « Nouvelle Revue Théol. » 78 (1956), pp. 177-182.

Mgr. Tiberghien, « *Le phénomène humaine* », in « Mélange de sciences relig. », 13 (1956), n. 2, pp. 219-30.

P. Grenet, *Un philosophe sans instruments: Teilhard de Chardin,* in « Bull. Cercle thomiste Saint Nicolas de Caen », 1956, n. 6, pp. 35-42.

A. Deorme, *Le « phénomène » Teilhard de Chardin,* in « Rev. Synth. », 77 (1956) pp. 378-84.

F. A. Vaillet, *L'univers personel de Teilhard de Chardin,* Collection « Recherches », Parigi 1956.

D. Dubarle, *A propos du « phénomène humaine » du Père Teilhard de Chardin,* in « Vie intellectuelle », 27 (1956), n. 3, pp. 6-25.

M. L. Guérard des Lauriers, « *Le phénomène humaine du Père Teilhard de Chardin.* in « Revue Thomiste » 56 (1956), pp. 518-27.

E. Boné', *P. Teilhard de Chardin S. J.,* in « Rev. quest. sc. », 17 (1956), pp. 90-104.

H. Breuil, *Le P. Teilhard de Chardin et son « Phénomène humaine »,* in Bull. Litt. Ecclés., 57 (1956), pp. 38-44.

N. Orte, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin,* Parigi 1957.

C. D'Armagnac, *Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin,* in « Arch. Philos. », 20 (1957), n. 1, pp. 5-41.

F. J. Tonnard, *Philosophie augustinienne et phénomène humaine,* in « Revue Sciences Relig. 31 (1957), pp. 275-289.

L. Bounoure, *La cosmologie du P. Teilhard de Chardin devant la biologie expérimentale,* in « Rev. Sciences Relig. », 31 (1957), pp. 290-292.

M. Nédoncelle, *Un prophète des convergences humaines,* in « Rev. Sciences Relig. », 31 (1957), pp. 293-8.

L. J. Lefèvre, *La cosmologie du « Phénomène humaine et les sciences »,* in « La pensée catholique » 52 (1957) pp. 23-31.

R. P. Philippe de la Trinité, O.C.D.

TEILHARD DE CHARDIN : SYNTHÈSE OU CONFUSION ?

Il est assez courant d'affirmer que si, trop souvent, Teilhard de Chardin n'a pas été compris, c'est par suite de regrettables confusions (1). Pour ne pas nous exposer trop facilement au risque d'encourir ce reproche fondamental, et cela dans la mesure même où nous pensons depuis fort longtemps que comme théologien-penseur spécifiquement catholique Teilhard n'existe pas, nous avons préféré aborder maintenant celui-ci dans l'optique de deux esprits distingués qui ne lui ménagent ni leur sympathie, ni leur admiration, — ni, d'ailleurs certaines

---

(1) « Mgr Bruno de Solages, dans un article remarquable a justement souligné quel était le point de vue spécifique de Teilhard, et dénoncé les contre-sens souvent commis à ce propos:

« A première lecture, un esprit formé surtout par les disciplines scolastiques en usage dans les séminaires est facilement déconcerté. Il se demande à quoi il a affaire: est-ce de la science? est-ce de la philosophie? est-ce de la théologie? et, selon les moments, il est tenté de reprocher à l'auteur de ne pas s'expliquer sur telle ou telle question théologique, ou, au contraire, de lui reprocher de mêler toutes les perspectives, à moins, qu'hypnotisé par la draperie magnifique où s'enveloppe cette pensée, il n'y voie qu'une sorte de poème. Toutes ces erreurs d'interprétation ont une source commune: le lecteur ne se place pas pour lire ces pages au point de vue où s'est placé l'auteur pour les écrire; car, quoiqu'il paraisse à certains, celui-ci est parfaitement conscient de son but, de sa méthode, du plan où il se meut, de l'angle sous lequel il attaque le réel. La splendeur de la forme ne doit pas donner le change: nous sommes en présence d'une dialectique d'une extrême rigueur.

« Quel est donc ce point de vue? (...) Dans la mesure où l'on peut enfermer une pensée si moderne dans des cadres anciens, il faut dire que son point de vue fondamental est celui de ce qu'Aristote appelait la Physique et que les scolastiques appellent la Cosmologie » (*La pensée chrétienne face à l'évolution*, Bulletin de Lit-

critiques, — et dont nous pensons que, tout compte fait, ils ne l'ont pas faussé. Nous suivrons ainsi Claude Tresmontant dans son *Introduction à la Pensée de Teilhard de Chardin* (2), et, secondairement, Nicolas Corte dans *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin* (3). Nous nous appuierons sur leurs textes et citations.

Les confusions regrettables qu'on a pu enregistrer, ici ou là, dans l'interprétation de Teilhard sont surtout, pensons-nous, les conséquences inévitables d'une erreur de méthode fondamentale que nous voudrions précisément souligner. Teilhard ne l'a certainement pas voulu, mais il a péché lui-même par confusionnisme. Il récolte ce qu'il a semé.

INTRODUCTION (4)

Nous sommes d'accord avec M. Tresmontant pour distinguer dans l'oeuvre de Teilhard « plusieurs plans, plusieurs niveaux distincts, encore que non séparés » (p. 9); l'oeuvre technique du paléontologiste, la synthèse scientifique ou « phénoménologie », appelée encore philosophie de la nature (p. 10), enfin la pensée théologique, la Christologie, la spiritualité,

---

térature ecclésiastique, Toulouse, 1947, cité par Claude TRESMONTANT, dans *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, éd. du Seuil, 1956, pp. 23-24).

« Les contresens commis sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin sont nombreux (...) Ces contre-sens et ces malentendus proviennent pour la plupart, de ce que, comme le notait Mgr Bruno de Solages, le lecteur ne se place pas pour lire les écrits du Père Teilhard au point de vue où celui-ci s'est placé pour les écrire » (*op. cit.*, p. 122).

(2) Cité ci-dessus — « Le présent travail n'(est) pas destiné à remplacer la lecture de l'oeuvre de Teilhard, mais bien au contraire à introduire et à aider à cette lecture personnelle, en dégageant les étapes essentielles de la dialectique qui constitue l'axe de cette vision du monde. Renvoyons donc le lecteur aux articles nombreux publiés par le père Teilhard pendant ces dernières années, tant dans la « Revue des Questions scientifiques », que dans les « Annales de Paléontologie », et dans diverses autres revues » (*op. cit.*, p. 67). — Sauf autre indication, toutes nos références viseront le présent ouvrage.

(3) Paris, Arthème Fayard, 1957.

(4) Nous suivons les divisions de l'ouvrage de Claude TRESMONTANT dont nous ne prétendons pas donner cependant une analyse exhaustive.

la mystique. Mais le pourrons-nous toujours dans le respect de la vérité?

« Les exigences épistémologiques de chaque plan, de chaque ordre de recherche, sont rigoureusement satisfaites » (p. 10). C'est ce que nous aurons l'occasion de contester, du point de vue philosophique et théologique.

I. — LA VISION DU MONDE

LE POINT DE VUE ET LA MÉTHODE

A la conception de la méthode scientifique positive, telle qu'elle est exposée, de droit, dans ces pages (19-23) nous n'avons pas l'ombre d'une critique à formuler. Nous aimons à concevoir ainsi la science: « Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène » (p. 21), à la seule réserve près de ne pas demander au Phénomène plus qu'il ne peut fournir, hors d'une perspective positive (5).

---

(5) Nous ne pouvons que marquer notre accord avec le P. Chenu, O. P., qui, dans la page suivante, livre la clef méthodologique de toute notre critique de Teilhard de Chardin. « La théologie, *une science?* Levons de suite l'équivoque, assez grossière, qui pèse sur le mot. Il n'est pas question de la *science* telle qu'aujourd'hui, dans le vocabulaire universellement reçu, on l'entend, dans ses objets, sa méthode, sa constitution. C'est sans doute le premier trait de la civilisation dite moderne que l'avènement d'un type de savoir comportant, au-delà de la connaissance empirique et en deçà de la connaissance philosophique, une analyse organique d'expériences sur les phénomènes de la nature pour en dégager les lois, puis une découverte des rapports entre ces faits et ces lois pour en rendre raison dans une théorie de plus en plus universelle. En vérité, ce progrès admirable prend origine, en Occident, dans les investigations empiriques et philosophiques des penseurs grecs, qui donnèrent dès lors à la connaissance du monde et de l'homme son statut fondamental. Et l'histoire et le progrès de la science donnent tort au positivisme qui prétendrait réduire au bénéfice de la primauté de l'expérience et de la fonction pratique de la science, le rôle de la raison, dans ses puissances d'invention et de synthèse.

« Toujours est-il que, sans détriment pour la philosophie, la *science* a pris sa consistance propre, à un niveau d'intelligibilité des choses qui comporte ses méthodes, ses lois, et, comme disait Meyerson, son ontologie naturelle. De là, avec sa passion parfois déréglée, mais avec sa vraie grandeur, ce qu'on appelle l'esprit scientifique: contrôle de toutes les propositions par l'expérience, valeur objective des connaissances élaborées et contrôlées, critique des assentiments par des techniques sûres et efficaces de démonstration et de vérification, enfin, au

Aussi bien ne sommes-nous plus du tout d'accord avec Mgr de Solages, lorsqu'il écrit ([6]):

« Il s'agit, regardant l'ensemble du réel, du point de vue objectif qui est celui de la science, d'en présenter un exposé systématique et d'en dégager les lois et postulats essentiels jusques et y compris l'existence de Dieu. Aristote lui-même n'a-t-il pas introduit, dès le VIIIe livre de sa *Physique*, la démonstration de l'existence du premier moteur immobile? » (*op. cit.*, p. 24).

Oui, Aristote a bien procédé de cette manière, mais nous avons exposé ailleurs pourquoi nous estimions impossible de donner raison aux scolastiques qui l'ont suivi en péchant précisément par confusionnisme méthodologique, faute d'avoir nettement distingué le savoir de type ontologique du savoir de type positif. Pareille obscurité s'est trop longtemps prolongée. Il convient de la dénoncer à nouveau pour le plus grand bien des sciences positives comme pour celui d'une authentique métaphysique: distinguer pour unir sans séparatisme ni con-

---

plus profond, conviction de l'intelligibilité du réel dans une investigation rationnelle de ses relations et de ses lois, tels en sont les postulats essentiels, même quand ils sont inconscients. Expérience et raison sont ainsi les deux ressorts de la science.

« Il ne peut être question de traiter les objets divins de la théologie, s'il est vrai que Dieu est objet d'un savoir humain, selon cette curiosité, cette investigation, ces méthodes, de la science ainsi définie. Le principe même de cette science l'exclut: si une connaissance se constitue à partir de la nature et des conditions de son objet, il est évident qu'une connaissance de la divinité, et plus encore d'un Dieu se révélant à l'homme dans son mystère propre, est absolument irréductible à une connaissance des phénomènes de la nature. Aussi bien, l'histoire le montre, à qui fait de cette science l'unique modèle de la vie de l'esprit, la négation de Dieu en vient à s'imposer.

« Mais si la raison humaine n'est pas enfermée dans la découverte des phénomènes de la nature, si elle est capable d'atteindre, au delà de leur teneur empirique, à leur cause suprême, si, à la racine de leur être, elle perçoit la nécessité d'une source de l'être même, alors, quelle que soit la dénomination qu'on emploie, il y a dans le champ de l'intelligence humaine un domaine supra-scientifique, qui aura certes ses lois originales et ses méthodes, mais qui sera objet de vérité, de vérité à découvrir et à construire rationnellement en mon esprit » (Chenu, O.P., *La théologie est-elle une science?* Paris, Arthème Fayard, Coll. *Je sais-Je crois*, 1957, pp. 11-12).

([6]) Le texte que nous citons ici fait immédiatement suite au texte déjà cité note ([1]), en premier lieu.

cordisme (7). Ni les sciences positives, ni même la cosmologie de type ontologique ne peuvent poser, comme telles, le problème de l'existence de Dieu, ni fournir *a fortiori* aucune preuve valable de son existence.

* * *

Nous n'avons rien à objecter à la « signification cosmique du concept d'Evolution, légitimement étendu à la totalité du Phénomène spatio-temporel » (p. 26), au moins à titre d'hypothèse. Nous sommes depuis longtemps porté à penser qu'une création qui évolue est plus belle et plus puissante qu'une création figée (8).

---

(7) Voir notre article *Les cinq voies de Saint Thomas d'Aquin. Réflexions méthodologiques,* Divinitas, 1958 (2), Apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificii Athenaei Lateranensis pp. 268-338. —Extrait séparé, Edizioni *Divinitas,* Pontificia Università del Laterano, 1958, pp. 71.

(8) « Nous aurons à dire combien le Père Teilhard avait à coeur de suivre partout le travail du temps, de considérer le temps comme un facteur essentiel de la nature changeante de toutes choses, de voir tout l'univers avancer dans ce qu'il nomme, comme il est désormais d'usage dans le monde de la science, « l'espace-temps ». (Corte, *op. cit.,* p. 10). — Du point de vue de la science positive, aucune difficulté.

Que Teilhard ait eu le grand mérite de familiariser les milieux catholiques avec l'idée d'évolution, du point de vue scientifique, nous ne le contestons pas, et nous l'en louons positivement. — « Il a le regret, en fréquentant les milieux religieux américains, de constater que pour les catholiques du lieu, Evolution est toujours synonyme de monisme matérialiste. Il passera donc le reste de sa vie à combattre ce préjugé. « Tout de même, écrit-il, à Paris, on voit plus fin » (*ibidem,* p. 93).

Nous faisons pleinement nôtre la prudente réserve demandée par l'encyclique *Humani Generis* sur l'évolution animale du corps du premier homme. Mais, c'est chose entendue, les savants peuvent en toute liberté peser sur ce point le pour et le contre des arguments.

En ce qui concerne le monogénisme, au sujet duquel, on le sait, l'encyclique *Humani Generis* ne laisse plus la même liberté dans la discussion (en raison du dogme du péché originel), la position *scientifique* de Teilhard nous paraît irréprochable.

Corte rappelle que Teilhard écrit: « A la science, come telle, le problème du *monogénisme*... semble *échapper*, de par sa nature même » et il commente: « Teilhard n'est donc, du point de vue scientifique, ni monogéniste, ni polygéniste. C'était son droit » (*op cit.,* pp. 183-184). — Cela en raison même, pour lui, de la règle de la « disparition des pédoncules » (cité p. 182). « Une mutation ne laisse pas de traces de son passage, quand elle a produit ses fruits. Le point de

Mais quant à faire notre la pensée de Teilhard:

« Cette prise de conscience du temps, c'est-à-dire de la nature évolutive du Réel, Teilhard ne se lasse pas, dans toute son oeuvre, de répéter qu'elle est vraiment la révolution fondamentale qui a affecté notre vision du monde depuis un siècle. En Physique, en Métaphysique et en Mystique, les conséquences de cette tranformation capitale dans notre représentation, seront immenses » (pp. 26-26),

c'est un pas que nous ne pouvons absolument pas franchir, pour une raison d'ordre méthodologique. En physique, soit. En métaphysique et en mystique, non.

Que l'univers soit ou non en genèse (et personnellement nous admettons parfaitement qu'il soit en genèse), voilà qui n'atteint pas et ne peut pas atteindre la spéculation métaphysique au troisième plan d'abstraction, précisément parce que cette spéculation est axée sur l'être en tant qu'être et non pas sur le sensible en tant que sensible, ni même sur le sensible en tant qu'être, — sous peine de n'être plus spéculation métaphysique, immuable quant à l'essentiel (⁹).

Toutes proportions gardées, il en va de même pour la mystique. Les traités de Saint Jean de la Croix sont à la théologie mystique ce qu'est la *Somme* de Saint Thomas d'Aquin à la théologie dogmatique et morale: une cathédrale qui demeure pour toujours. Certes, d'aucuns peuvent être insuffisamment préparés pour y pénétrer avec goût et passion, d'aucuns peuvent préférer se contenter de moins, — il y a plusieurs demeures dans la maison du Père, — mais celui qui a pu, de l'intérieur, fréquenter ces monuments, à même d'en apprécier détails et lignes de structures, ne peut que demeurer convaincu,

---

suture du phylum nouveau avec le phylum ancien est inaccessible à notre expérience » (*ibidem*). — Voir entre autres *Le groupe zoologique humaine* et *Le Phénomène humain*.

Cette vue scientifique de Teilhard nous paraît à retenir. Elle est propre à modérer les esprits qui se hâteraient de voir une contradiction entre le Magistère de l'Eglise et les données, disons plutôt les hypothèses, d'ordre scientifique.

(⁹) *Art. cit.* Divinitas, pp. 278-288.

pénétré de la transcendance de telles oeuvres et la proclamer de son mieux.

Le point de vue évolutif est certes *essentiel* à notre représentation religieuse. C'est au plan collectif, le processus évolutif de la révelation elle-même, depuis les origines jusqu'au Christ et aux apôtres; puis, l'Eglise étant fondée, nous sommes en présence de l'évolution homogène du dogme catholique avec, au plan de la personne, la croissance spirituelle d'un chacun à l'aide des Sacrements de la Loi Nouvelle. La grâce épouse les conditions de notre nature; seul le drame angélique n'a pas connu d'évolution. Mais le processus de cosmogénèse ne peut provoquer là aucune « transformation capitale de notre représentation ». Les deux ordres sont irréductibles.

Certes, le bras de Dieu n'est pas raccourci. Dieu pourra susciter dans l'Eglise d'autres Thomas et d'autres Jean, mais, une chose est d'ores et déjà certaine, ils œuvreront *in eodem sensu eademque sententia*. Or cela peut-il être affirmé de Teilhard, théologien et mystique, par rapport aux deux Docteurs de l'Eglise qui nous ont laissé de précieux commentaires sur l'Ecriture et la *Somme théologique*, puis la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure*, le *Cantique Spirituel* et la *Vive Flamme d'Amour*? Personnellement, nous ne le pensons pas.

* * *

Quand Teilhard affirme: « L'évolution n'est point "créatrice", comme la Science a pu le croire un moment, mais elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la création » (*La place de l'Homme dans l'Univers*, 1942, cité p. 28), nous ne pouvons qu'approuver.

* * *

L'évolution de l'univers a-t-elle un *sens*? Voilà bien la question fondamentale.

« Pour de nombreux savants, cette question du sens paraît relever de la métaphysique, et ne plus être du domaine de la science. Monsieur François Meyer, dans l'ouvrage cité (*Problématique de l'Evolution,* 1954), analyse les présupposés qui sont à la base de cette idée. En fait, la psychologie moderne l'a déjà montré, une phénoménologie scientifique intégrale implique cette recherche du sens. La lecture scientifique du Phénomène *est,* de soi, une recherche du sens. L'originalité de Teilhard aura été de porter dans le domaine de la cosmogénèse, de la biogénèse et de l'anthropogénèse, cette exigence d'une élucidation du sens » (p. 29).

Nous pensons qu'il faut d'abord s'entendre sur le *sens* du *sens* lui-même. Objectivement la question du sens *moral* relève de la métaphysique et d'elle seule, et la métaphysique est à son tour totalement transcendante à toute phénoménologie scientifique. Cela n'empêche absolument pas « la lecture scientifique du Phénomène » d'être aussi « de soi une recherche du sens », mais elle le sera dans les seules perspectives du Phénomène — rien que le Phénomène et tout le Phénomène. Objectivement, il ne saurait donc-être ici question de valeur morale, sous peine de confusionnisme ([10]). A cette condition seulement, nous serons d'accord.

« Toute l'oeuvre scientifique de Teilhard peut être caractérisée comme un effort pour lire, dans la réalité elle-même, et sans faire appel à aucun présupposé métaphysique, le *sens* de l'Evolution, pour élucider son intentionnalité immanente, dans l'ordre même du phénomène, par la seule méthode scientifique, généralisant ainsi au domaine du Phénomène spatio-temporel total une démarche reconnue légitime dans d'autres régions du savoir, en psychologie par exemple, comme nous l'avons dit » (p. 30).

De iure rien à redire à celà, dans l'ordre même du phénomène, mais de fait Teilhard n'a-t-il pas indûment extrapolé?

([10]) *Art. cit.,* pp. 278-281 et pp. 324-326.

LE PARAMÈTRE DE COMPLEXITÉ CROISSANTE

Sur la loi de *complexité-conscience* formulée d'un point de vue purement phénoménologique, aucune objection d'ordre philosophique ni théologique ne nous paraît pouvoir être formulée:

« Au cours du temps, la matière s'est orientée vers des états de plus en plus complexes, et de plus en plus improbables et l'émergence de la conscience se trouve expérimentalement liée à cette augmentation de la complexité du Weltstoff » (p. 32) ([11]).

Qu'on tende à se « libérer de la vieille opposition entre le domaine de la physique et le domaine de la biologie » (p. 36), mais toujours d'un point de vue seulement phénoménologique, pas l'ombre d'une difficulté. Le P. Sertillanges le disait déjà d'un mot simple et profond: « Tout se passe chimiquement comme s'il n'y avait pas de vie, et tout se passe vitalement comme s'il n'y avait pas de chimie ». — « Au delà du million d'atomes, écrit Teilhard, tout se passe *comme si* les corpuscules matériels s'animaient, se vitalisaient: si bien que l'univers s'arrange en une seule grande série plus ou moins touffue sans doute, mais, dans l'ensemble, clairement orientée et montante, depuis l'atome le plus simple jusqu'aux vivants les plus élevés » (*Vie et planètes,* p. 154, cité p. 36). « La biologie ne serait pas autre chose que la Physique du très grand complexe » (*Le groupe zoologique humain,* cité p. 36). Du point de vue de la phénoménologie scientifique, là encore pas l'ombre d'une difficulté, bien au contraire: la vue est grandiose et ontologiquement assimilable et féconde, mais nous avons souligné le *comme si*. La question de l'âme, comme

---

([11]) Nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui, lorsque pour prévenir d'injustes et fâcheuses confusions, M. TRESMONTANT précise ici en note: « La loi de récurrence, selon laquelle la conscience réfléchie *apparaît* quand un certain *seuil* de complexité est atteint, n'exclut donc pas que l'émergence de la conscience ne requière une intervention créatrice speciale de Dieu, bien au contraire: la loi de récurrence montre la manière dont l'action créatrice se réalise » (note 1, p. 32).

celle de la substance, relève en effet du savoir philosophique de caractère ontologique. Libre au scientifique de parler *comme si*. Au philosophe de n'en être pas dupe.

* * *

« Quelle est la place de l'Homme dans l'Univers? » (p. 36).

« L'homme ne s'apparaît donc plus, comme dans l'ancien anthropocentrisme naïf, au centre spatial de l'Univers, — mais il se découvre réellement au sommet du Temps, à la flèche d'une Évolution orientée vers les hauts complexes » (p. 38).

Une simple remarque: serait-ce moins naïf de poser l'Homme au sommet du Temps qu'au centre de l'Espace? Pourquoi n'y aurait-il pas ailleurs déjà, dans le Temps encore, des êtres sensibles organiquement plus complexes et plus parfaits que nous? Mais passons.

« Le vivant, écrit Teilhard, a été longtemps regardé comme une singularité accidentelle de la matière terrestre, avec ce résultat que la Biologie tout entière reste encore en porte à faux sur soi, sans liaison intelligible avec le reste de la physique. Tout change si (comme suggéré par la courbe de corpusculisation) la Vie n'est pas autre chose, pour l'expérience scientifique, qu'un effet spécifique (que l'effet spécifique) de la *Matière complexifiée*: propriété co-extensive en soi à l'Etoffe cosmique toute entière, mais saisissable seulement pour notre regard là où la complexité dépasse une certaine valeur critique au-dessous de laquelle nous ne voyons rien » (*Le groupe zoologique humain*, cité p. 39).

Que l'on adopte cette conclusion du seul point de vue phénoménologique, pas de difficulté, bien au contraire. Nous pensons qu'elle revêt, même alors, une part d'hypothèse, mais qu'elle demeure recevable. Elle n'équivaut pas à un panvitalisme pholosophique pour autant qu'il ne s'agit pas d'une affirmation de type ontologique.

Teilhard exprime son intuition de savant de manière concise et séduisante: « Ce n'est pas simplement sur deux, c'est sur trois infinis qu'est bâti spatialement le Monde. L'Infime et l'Immense sans doute. Mais aussi (enraciné comme l'Im-

mense dans l'Infime, mais divergeant ensuite suivant sa direction propre) l'immensément Compliqué » (*Le groupe zoologique humain,* cité, p. 39).

Là, nous ne pouvons qu'admirer: digne de Pascal, la notion d'immensément compliqué est infiniment précieuse. Mais nous ne saurions souscrire pour autant au jugement suivant de M. Tresmontant (brièvement commenté pp. 40-42): « Du point de vue philosophique, cette vision des choses nous libère de l'antique opposition entre l'un et le multiple » (p. 40), car cela, c'est bien autre chose.

Ce n'est pas nous, c'est l'auteur qui interprète ici Teilhard en philosophe, dans une perspective de savoir de type *ontologique,* et qu'il soit ou non de Teilhard, nous récusons la légitimité de ce glissement, de ce changement de registre. Ou bien l'on reste sur le plan de la phénoménologie scientifique (fût-ce à la manière d'une synthèse qu'on peut encore appeler philosophique), et ces affirmations ne sauraient alors prétendre à aucune portée de valeur ontologique, ni donc à la critique de l'ontologie qui oppose l'un au multiple, — ou bien l'on sort de la phénoménologie scientifique pour passer au savoir de type ontologique, et l'on fait alors une mauvaise philosophie. Nous tenons pour essentielle, fondamentale, radicale, génératrice de clarté la distinction des deux savoirs, celui de type positif et celui de type ontologique. Cette distinction n'a pas été acquise sans labeur, sans erreurs ni tâtonnements au cours des siècles d'histoire de la pensée humaine, mais dût-elle encore se préciser, s'affiner, le progrès n'est certes pas là non plus dans un retour en arrière. Or, cette confusion des deux savoirs, nous la trouvons implicitement exprimée en ce jugement de l'auteur:

« Notons seulement ici, que si, en régime de cosmos, un dualisme inintelligible s'imposait inévitablement entre la 'matière' et la 'vie', entre la matière et l'esprit, inexplicablement accolés l'un à l'autre, d'une manière purement verbale, — dans la perspective où nous introduit la découverte d'une cosmogénèse orientée vers la constitution

des synthèses de plus en plus complexes, la relation entre la matière et la vie, entre la matière et la conscience prend, expérimentalement, un sens » (p. 41).

L'auteur poursuit: ce n'est pas là du matérialisme. Oui, du point de vue phénoménologique, mais seule la distinction des deux savoirs, positif et ontologique permet d'y voir clair. Puis il ajoute: « Mais, nous le verrons, pour Teilhard, la conscience est d'une certaine manière coextensive à la vie» (p. 41). Ce *quodammodo* (« d'une certaine manière ») sauve bien des choses, mais ne sommes-nous pas quand même sur la pente du panpsychisme, et qui plus est, dans le contexte, en plein panpsychisme de type ontologique? Si oui, et tout donne à le craindre, les exigences épistémologiques de chaque ordre de recherches n'ont pas été conservées ([12]).

LE PARAMÈTRE DE CÉPHALISATION

Ces quelques pages (43-46) n'appellent aucune remarque particulière, du point de vue méthode. Disons sans arrière-pensée qu'elles recouvrent en termes suggestifs une intuition de type *phénoménologique* à l'expression de laquelle nous ne pouvons que souscrire, — de ce point de vue même, le seul d'ailleurs ici envisagé.

([12]) « Point d'antinomie... entre l'Un et le Multiple, si on regarde les choses comme subsistant dans un flux de personnalisation: mais simplement deux phases (ou plus exactement deux sens) de la même réalité mouvante autour de nous. Esprit et Matière se contredisent si on les isole ou les symbolise sous forme de notions abstraites, fixes, et du reste irréalisables: pluralité pure et simplicité pure. *In natura rerum,* l'un est inséparable de l'autre; l'un ne va pas sans l'autre; et ceci pour la bonne raison que l'un apparaît essentiellement à la suite d'une synthèse de l'autre » (*Esquisse d'un univers personnel,* 1937, *cité* p. 40).

Nicolas Corte juge sévèrement le panpsychisme de Teilhard: « Son "extrapolation", sous le nom de « panpsychisme » lui sera laissée pour compte. Elle ne relève ni de la science, ni de la philosophie, ni de la théologie, mais tout simplement, peut-on dire, de l'imagination poëtique. — Cela serait certes de minime importance, si l'on ne s'apercevait bien vite que Teilhard fait de cette construction la base même de toute sa *vision du Monde* » (*op. cit.,* p. 129).

Mais notre intention n'est pas de discuter ici, pièce par pièce, les thèses de Teilhard. Nous nous intéressons d'abord à dégager l'erreur de méthode fondamentale. Que les excès soient ici et là, plus ou moins criants, c'est relativement secondaire. Selon nous, c'est certain, le panpsychisme *philosophique* n'est ni cons-

L'ÉVOLUTION CONTINUÉE

« L'anthropogénèse continue la biogénèse, laquelle poursuivait l'oeuvre de la cosmogénèse (p. 47). L'hominisation n'est pas « arrêtée », l'Humanité est encore « en pleine crise de croissance » (p. 48).

« Cette même loi de complexité-conscience va continuer de se vérifier au niveau de l'anthropogénèse, mais selon un régime nouveau, celui de la réflexion » (*ibidem*).

« Ainsi (et toujours, bien entendu, à condition que soit acceptée la nature organique du phénomène social), ainsi est en train de se tisser autour de nous, — par delà toute unité reconnue, ou même prévue jusqu'ici per la Biologie —, le réseau et la conscience d'une *Noosphère* » (*Le rebondissement humain de l'évolution*, Revue des questions scientifiques, avril 1948, p. 166, *cité* p. 49).

Que pareille vue soit recevable, cela nous paraît évident: recevable ne signifiant pas de tout point indiscutable, nullement hypothétique, mais intelligible, plausible, fécond. Ce n'est pas d'aujourd'hui que le philosophe le sait, l'homme n'est ni un ange, ni une bête, mais un animal politique, un animal social. Oui, « c'est dans l'association, dans l'union que l'humanité va trouver sa maturité » (p. 50). L'Etat et la famille sont des sociétés naturelles et les Etats doivent tendre à s'entendre. Teilhard approfondit là une vue traditionnelle. « Sens collectif de l'Humanité appelée à une destinée commune et communautaire, qui se retrouve chez saint Irénée, saint Augustin et Pascal » (p. 50).

LE PAS DE LA RÉFLEXION

M. Tresmontant le note justement:

« La Conscience, comme la Vie, a souvent été considérée, en science, comme un phénomène accessoire dans l'ensemble des choses,

---

taté, ni démontré, ni simplement utile comme hypothèse de travail. Sur quoi d'ailleurs le baserait-on et comment le justifierait-on en dehors d'un postulat arbitraire? Mais si TEILHARD n'avait été que panpsychiste, l'analogie, dûment appliquée, permettrait encore, pensons-nous, de n'être pas trop sévère à son endroit.

une exception bizarre, un épiphénomène sans importance cosmique puisque localisé en une partie infime de l'Univers » (p. 51).

Or, Teilhard veut réagir, et il a pleinement raison. Sur le plan du phénomène, c'est chose dite, nous le suivrons aisément. Mais, poursuit M. Tresmontant:

« Teilhard reprend, vis-à-vis de la conscience, la même argumentation qui lui avait servi quand il s'était agi de mesurer l'importance de la Vie dans l'Univers: comme la Physique l'a fait en présence du radium, la Science doit savoir, dans le cas de la Conscience, 'découvrir l'universel sous l'exceptionnel' (*Le Phénomène humain,* p. 52). La pensée de Teilhard, c'est que la conscience est coextensive à la vie; en cela, il ne fait que reprendre une idée de Bergson et de Le Roy » (pp. 51-52).

Nous sommes obligés de nous répéter: ou l'on a glissé du plan du savoir positif au plan du savoir ontologique, fût-ce au premier plan d'abstraction, ou l'on veut décidément confondre l'un et l'autre. Sous couleur de science positive on nous donne de la philosophie de type ontologique, et, selon nous, une philosophie qui est si loin d'avoir fait ses preuves, qu'elle doit être rejetée. La discussion ne serait plus d'ordre positif. Il y a erreur de méthode, confusion d'objets formels.

Quand Teilhard écrit:

« La réflexion, cette qualité psychologique d'un être qui, non seulement *sait,* mais *sait qu'il sait,* nous ne réalisons certainement pas assez dans notre esprit combien, — par le simple pouvoir qu'elle nous confère de penser le Monde, de prévoir l'avenir, et jusqu'à un certain point de diriger notre propre évolution —, elle suffit pour expliquer, à elle seule, la soudaine avance prise par l'Humain sur tout le reste de la Vie » (*La réflexion de l'énergie,* p. 483, cité p. 53),

il peut, certes, s'adresser ainsi, et c'est fort bien, à ceux qui ne sont guère familiers de la philosophie, mais aux philosophes de tous les temps, aux philosophes scolastiques notamment qui ont médité, et fort bien, à leur manière, sur l'être, objet de l'intelligence, il ne fait que répéter une vérité que lui-même aurait beaucoup gagné à creuser plus profondément: l'originalité de l'intuition de l'être, de ses implications et de

ses virtualités, car cette intuition illumine d'évidence l'irréductible transcendance du savoir de type ontologique par rapport au savoir de type positif. — Plus exactement d'ailleurs, s'il est vrai que l'homme sait qu'il sait, il est plus vrai encore de dire que, seul parmi les animaux, il *sait* (et c'est pourquoi il peut savoir qu'il sait). L'animal qui n'atteint pas l'*être* ne sait *rien*. Il possède bien une conscience d'ordre sensible, mais cette conscience ne sait pas qu'elle *est* conscience, elle s'ignore comme conscience.

* * *

« Une phénoménologie de l'Évolution se continue nécessairement, dès que l'Évolution se découvre hominisée, par une phénoménologie de l'Action (. . .) La condition première pour que l'Homme achève l'oeuvre cosmique entreprise, c'est que l'Évolution (ou, en termes métaphysiques, la Création) se découvre avoir un *sens* » (p. 54).

Soit, mais à condition de bien le préciser: objectivement le sens *moral* de la création de l'homme ne peut s'entendre en dehors de perspectives ontologiques; il ne peut absolument pas s'entendre dans les seules perspectives d'une phénoménologie scientifique positive. Voilà pourquoi nous devons nous déclarer, à regret, irréductiblement opposés à l'appréciation suivante:

« Et c'est ici, notons-le en passant, qu'apparaît la très gande importance de l'oeuvre de Teilhard, puisque celle-ci est consacrée précisément à découvrir d'une manière positive le sens de l'évolution, que nos contemporains ont tant besoin d'apercevoir pour échapper au sentiment de déréliction » (p. 54).

Mais l'homme n'échappera au sentiment de déréliction que s'il retrouve le sens *moral*. La conduite de l'action de l'homme requiert d'être morale; or, en bonne logique, elle ne peut être morale que si elle repose sur des valeurs ontologiques transcendantes, et celles-ci ne seront jamais d'un ordre phénoménologique positif, comme tel. Ces évidences de base

sont vitales pour l'humanité. Ce qui manque le plus à nos contemporains, c'est le sens métaphysique.

Qu'ensuite la pensée de l'humanité « ait le droit de se juger *irréversible* dans l'essentiel de ses conquêtes » (Teilhard, *La structure phylétique du groupe humain*, p. 76, cité p. 55), voilà qui est assez discutable, et en tout cas tout à fait secondaire du point de vue de la transcendance de la morale et de son fondement premier, objectif, c'est à dire de DIEU, car il nous faut tout de même bien nous décider à Lui donner son nom.

L'on compare Teilhard et Heidegger:

« Deux visions du monde, deux 'philosophies' diamétralement opposées. L'une, scientifique, découvrant le sens de la cosmogénèse et la temporalité irréversible de la création orientée vers un terme de maturation. L'autre, scolastique et littéraire, affirmant l'absurdité de l'être. Une philosophie de la naissance, de l'être-pour-la-vie, et une philosophie de l'être-pour-la-mort » (pp. 55-56).

Soit. Teilhard veut-il être alors philosophe et moraliste? Si oui, tant mieux, c'est son droit, seulement nous n'accepterons jamais que ce soit au nom et au titre d'une phénoménologie positive, fût-elle de caractère optimiste et de type évolutionniste. Il ne faut pas pécher par la confusion des genres, et il importe de parler clair. Que m'importe, après tout, du point de vue moral, d'être l'une des pièces infinitésimales d'une mécanique bien montée?

« D'ailleurs, que signifierait une Évolution irréversible et immortelle si les éléments personnels engendrés au terme de son effort n'accédaient pas l'immortalité? », poursuit l'auteur (p. 57). Et il le précise après avoir cité Teilhard dans *Le rebondissement humain de l'évolution*:

« Ce n'est pas là, notons le bien, une démonstration métaphysique de l'immortalité de l'âme. Nous ne sommes pas sur le terrain de la métaphysique, mais sur celui d'une analyse phénoménologique, 'physique'. Ce que l'étude de la réalité physique nous enseigne, c'est

que, pour être cohérent, l'Univers doit être de structure irréversible. Pour 'sauver les phénomènes', il faut admettre que l'Univers ne débouchera pas sur le néant » (p. 57).

La même confusion nous heurte toujours profondément. Une analyse « physique » ne peut comme telle ni démontrer, — c'est trop clair, — mais nous ajoutons: ni même *concevoir* l'immortalité de l'âme. Soyons franc au point d'être dur: elle n'a même pas le droit d'en parler, au plan *ontologique*, c'est à dire au seul plan où la solution de cette question puisse avoir un sens *moral* et doive être résolue pour résoudre le problème du sens de la vie humaine. C'est affaire de *méthode*.

Et l'enjeu est grave, car il est inutile d'engager la discussion dans une impasse et nécessaire de ne tenter la route que dûment équipé. L'immortalité de l'âme (conception, démonstration) est affaire de métaphysique objective.

On nous cite de belles professions de foi scientifique de Teilhard, témoin celle-ci: « Agir, c'est créer, et créer c'est pour toujours. Action réfléchie et disparition totale prévue sont donc *cosmiquement incompatibles* » (p. 58). Mais qu'est-ce que cela veut dire? La métaphysique et la morale intéressent au plus haut point le cosmos *humain*, mais elles ne sont pas formellement d'ordre cosmique.

L'auteur lui-même est en partie sensible à notre difficulté, et nous lui en savons gré:

« Le philosophe objectera peut-être que Teilhard présuppose ce qui est en question: à savoir que l'Univers n'est pas un phénomène absurde. Des philosophies contemporaines prétendent que la réalité est intrinsèquement dépourvue de sens » (p. 59).

La réponse qui nous est immédiatement donnée ne fait que confirmer nos craintes. En voici la teneur:

« Mais, répétons-le, Teilhard ne se place pas au point de vue métaphysique, mais au point de vue scientifique, 'physique'. Et c'est

ici qu'apparaît la différence entre une vision du monde informée par la science positive, et une ' philosophie ' de type littéraire. Le philosophe peut bien dire et écrire qu'après tout le réel est peut-être absurde ' par construction '. Le savant familier, par un contact personnel et concret, avec cet Univers exploré aussi bien dans ses dimensions spatiales que dans sa profondeur temporelle, ce savant sait bien que que l'hypothèse du philosophe est purement verbale. Teilhard, bien sûr, accepte de poser en postulat, et ceci par souci de rigueur, la cohérence du réel: il faut admettre l'irréversibilité de l'Évolution orientée vers l'esprit *si* on veut maintenir la cohérence de la totalité du Phénomène spatio-temporel. Mais l'homme de science sait bien que l'hypothèse de l'absurdité intrinsèque de l'Univers est, du point de vue où le place une connaissance étendue de l'Histoire cosmique, une hypothèse, dont la démonstration revient à celui qui la pose — une hypothèse hautement improbable. La certitude qui s'impose au savant, c'est que le Monde, dans sa totalité, est une machine bien construite, et qui ' marche '. C'est cette certitude qui permet le raisonnement ' physique ', fondé sur le réel, de Teilhard » (pp. 59-60).

La cohérence du réel, ou mieux, en termes ontologiques, le principe de l'identité et de l'intelligibilité de l'*être,* n'est pas un postulat, mais une évidence objective, de caractère universel, nécessaire et absolu, et c'est tout autre chose. Pour l'intelligence métaphysique, on ne remplacera l'authentique respiration de l'être objectif par aucune sorte de respiration artificielle d'aucune sorte d'*ersatz.*

Nous dénions à qui se place « au point de vue scientifique, physique » le droit de se prononcer *pour* ou *contre* « l'esprit », au point de vue ontologique. « L'irréversibilité de l'Evolution orientée vers l'esprit » est une conception philosophique, ontologique, et non pas une conception scientifique positive, — cela du moins dans la mesure où une telle orientation peut intéresser une morale normative, la morale tout court. Et c'est, somme toute, le point de vue qui doit être ici en cause.

Teilhard a le droit de ne rien démontrer dans les perspectives ontologiques puisqu'il fait de la science positive, — mais c'est la raison pour laquelle nous lui reprochons, non pas de

ne rien démontrer, mais d'*affirmer* gratuitement sans rien démontrer, et cela en dehors du champ de ses perspectives. Nous sommes tout au plus en présence d'un concordisme gratuit. Rien n'est moins apologétique ni constructif que la confusion des objets formels.

L'auteur y insiste:

« La démonstration de Teilhard n'est donc pas, répétons-le, inconditionnée comme une démonstration métaphysique. Elle présuppose un postulat fondé dans l'expérience. Reste à savoir par ailleurs ce que vaudrait une démonstration "inconditionnée", et qui ne reposerait pas sur l'analyse scientifique du réel... ». (p. 60).

Tout cela a le mérite d'être clair et met indirectement en pleine lumière l'illogisme que nous récusons. Seule l'ontologie peut se prononcer sur la valeur de l'esprit, — l'âme et Dieu, — et elle ne repose certes pas sur le sable mouvant « d'un postulat fondé sur l'expérience », au sens empirique de ces termes. Elle repose sur l'expérience interprétée à la lumière de l'évidence objective de l'être, des principes lumineux de l'être qu'aucun succédané ne remplacera, et c'est tout autre chose. Encore que parfaitement souhaitable et assimilable, une analyse « scientifique » du réel n'est nullement, de soi, *nécessaire* à l'intuition des principes premiers ni à une démonstration métaphysique soit de la spiritualité de l'âme soit de l'existence de Dieu. A elle seule elle serait tout simplement insuffisante ([13]).

LA CONVERGENCE DE L'ÉVOLUTION

« Chez Teilhard, le terme de l'Oeuvre créatrice n'est pas une multiplicité des personnes, mais l'Unité d'un Corps mystique respectueux des personnes qui le constituent » (p. 64).

« Teilhard, par sa méthode scientifique et phénoménologique, a échappé à l'emprise du « Geste » alexandrin. L'Evo-

([13]) *Art. cit.*, Divinitas, pp. 284-285, 288, 308.

lution teilhardienne, bien loin de retomber en matérialité, converge au contraire, par en haut, attirée vers un sommet de personnalisation et d'unification » (p. 65).

Il faut encore s'entendre. Parler de « corps mystique » et de « personne », dans le sillage d'une « méthode scientifique et phénoménologique », qu'est-ce que cela veut dire? Si les termes de « corps mystique » et de « personne » sont employés en un registre scientifique positif, ce ne peut être qu'*abstraction* faite de leur contenu dogmatique (pour le premier) et ontologique-moral (pour le second). Tout au plus peut-on ici, — et on le peut, nous l'admettons, — procéder de manière prudente, par voie de comparaison. Mais il faut en aviser clairement le lecteur. Si l'on n'en voulait pas convenir, nous en conclurions, quant à nous, que l'on n'a ni de l'ontologie ni de la morale une vue philosophiquement juste et que l'on ne réalise pas la réalité surnaturelle du Corps mystique du Christ, telle qu'elle a été révélée, sur un plan où la cosmogénèse et l'anthropogénèse scientifiques n'ont, comme telles, *rien* à voir.

Teilhard écrit en 1950:

« En cette évidence d'une dérive " créatrice " entraînant les méga-molécules humaines (sous l'effet statistique même de leurs libertés croissantes en direction d'un incroyable état quasi "mono-moléculaire", où (conformément aux lois biologiques de l'Union) chaque *ego* est destiné à atteindre son paroxysme dans quelque mystérieux *super-ego*, je puis dire que culmine, en cette année 1950, l'évolution de ma vision intérieure » (*Le coeur de la Matière*, 1950, *cité* p. 69).

Soit, mais dans les perspectives du savoir positif, un *super-ego* biologique n'a rien à voir avec Dieu ni avec le Corps mystique du Christ.

L'auteur enchaîne:

« Nous nous tenons, dans cette partie de notre exposé, sur le plan de la synthèse scientifique. Nous verrons, dans notre chapitre consacré à la pensée théologique du Père Teilhard, comment cette

idée d'une association personnalisante des éléments humains se prolonge dans une perspective chrétienne » (p. 69).

Mais, pensons-nous, le plan de la synthèse scientifique a déjà été dépassé. Le risque de confusion n'a pas été suffisamment écarté. Le jugement suivant n'est pas fait pour nous rassurer:

« La vision scientifique du monde que nous présente Teilhard est la réfutation la plus magistrale, la plus démonstrative qui nous ait jamais été donnée de la métaphysique panthéiste, si toutefois la métaphysique veut bien tenir compte de l'enseignement du réel » (p. 70).

Non. Selon nous, une vision *scientifique* du monde ne constituera jamais la réfutation d'un système *métaphysique*, quel qu'il soit, et notamment jamais la réfutation d'une métaphysique panthéiste. Nous ne le reprochons pas à la science: tout simplement nous ne le lui demandons pas. Ce serait le nivellement par en bas, la réduction à l'inférieur pour toute pensée métaphysique. Ce qui ne veut pas dire que la pensée métaphysique n'ait pas à gagner en s'assimilant et en informant une vision scientifique progressive du monde, mais ce n'est pas pour elle, sur les points cruciaux, une question de vie ou de mort. La pensée métaphysique est substantiellement immuable.

Le *plus* domine le *moins*, et le *moins* ne peut pas prétendre au *plus*.

LE POINT OMÉGA

Teilhard pourra nous dire tout ce qu'il voudra de « l'existence d'un point Oméga cosmique » en fonction d'un « Univers psychiquement convergent » (pp. 73-74) sur le plan positif, — cet Oméga ne peut absolument pas être nommé Dieu, — et si cet Oméga est dit être Dieu ou coïncider avec Dieu, alors Dieu n'aura été ni démontré ni même pensé de manière valable. En toute hypothèse, l'opération sera manquée. Il n'est pas exclu qu'une telle opération ait de fait ici et là, occasion-

nellement (*per accidens,* dirons-nous), un heureux résultat apologétique, mais si l'athée demeure athée, il aura raison, et si le croyant est troublé dans son affirmation de Dieu, il ne faudra pas s'en étonner. Explicite ou non, seule la métaphysique peut parler de Dieu. Le monde moderne continue de mourir asphyxié par manque d'authentique respiration ontologique, au troisième degré d'abstraction métaphysique.

« En ce qui concerne l'argumentation par laquelle Teilhard dégage la nécessité d'admettre, en avant de nous, l'existence d'un Foyer de Convergence subsistant, renvoyons le lecteur à l'oeuvre elle-même; écrit encore M. Tresmontant. Notre intention n'est pas, et ne saurait être, répétons-le, de remplacer la lecture du texte. Nous voulons seulement faciliter cette lecture en offrant un schéma simplifié de l'oeuvre » (pp. 74-75).

Fort bien, mais la citation suivante de Teilhard vient nous décourager à l'avance en confirmant notre diagnostic: « Du point de vue strictement phénoménal où nous nous sommes placé et tenu... » (p. 75). Ces mots nous bloquent. Du point de vue strictement phénoménal, dans la mesure même où l'on s'y place et où l'on s'y tient, on pourra marquer « un seuil de maturation du processus cosmique tout entier » (p. 75), on ne rencontrera jamais Dieu, on ne le soupçonnera même pas, sinon Dieu aurait cessé d'être Dieu. C'est trop grave pour ne pas le répéter avec insistance.

« La vision de Teilhard est en son terme, unitive: le terme du monde ne peut être que l'Unité réelle des êtres dans la diversité de leurs personnes (. . .) Pour que l'unification des monades humaines soit possible, il faut supposer l'existence d'un Centre de convergence personnel et déjà subsistant sur lequel elles se greffent » (p. 76). Si cette dernière affirmation est d'ordre phénoménologique biologique, elle n'intéresse pas l'existence de Dieu. Si elle est d'ordre ontologique, la confusion des genres bat son plein, et celle-ci n'engendre que des affirmations gratuites. *Quod gratis affirmatur, gratis negatur,* dira l'incroyant, et du point de vue méthode il aura raison.

* * *

L'Evolution consciente pose le problème de l'Action (p. 77). Oui. Mais de quel droit « le Terme universel et surhumain où nous achemine (l'Evolution) se présente-t-il simultanément à nous comme *incorruptible et personnel* » (d'après *L'énergie humaine,* cité p. 77)?

L'auteur entend bien ramener notre attente à de justes proportions:

« Ce n'est pas là, soulignons-le bien cette fois encore, une démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Comme l'écrivait justement Mgr Bruno de Solages dans le texte que nous avons cité au seuil de cet exposé, c'est par le plan de la *Physique* que Teilhard nous conduit à reconnaître l'existence d'un Centre personnel, transcendant, vers qui toute la création converge, et en qui elle trouve sa consistance » (p. 78).

Or, nous nions précisément, et avec force, que, formellement parlant, nous puissions jamais reconnaître l'existence d'un Centre personnel et transcendant, — l'existence de Dieu, tout court, « sur le plan de la physique ». Oui, à l'encontre de certaines philosophies contemporaines qui le voient « avorter sur lui même absurdement » (p. 78), « l'Univers est capable, pour peu qu'on ouvre sur lui les yeux de nous rendre l'espérance » (p. 79), mais à condition seulement que ce soient les yeux de l'intelligence *métaphysique* fixée à tout le moins de manière confuse, sinon explicitement réfléchie, non pas sur le sensible comme sensible, ni sur le sensible comme être, mais sur l'être en tant qu'être, sur le problème de l'être et des êtres. L'Eglise sait ce qu'elle fait en maintenant contre vents et marées, son appel de fidélité à la métaphysique traditionnelle, — qui n'est plus à *faire* parce qu'elle transcende l'espace et le temps et qu'elle Est un immuable reflet de la science de Celui qui est.

Que Teilhard ait été à la fois *et* un scientifique *et* un croyant, nous n'avons pas à le mettre en doute, — que sa science imprègne sa foi et sa foi sa science, du côté du sujet, qu'il

puisse donc occasionnellement acheminer ainsi les âmes soit des zones de l'incroyance à celles d'une certaine croyance, soit de celles d'une indifférence pratique à celles d'une certaine spiritualité vécue, nous ne cherchons pas à le nier, mais c'est hélas! sous le signe de la confusion, du côté de l'objet, au détriment d'une authentique philosophie des valeurs ontologiques et morales, comme au détriment de la dogmatique spécifiquement catholique, et cela nous ne pouvons que le déplorer de la part d'un prêtre catholique.

Il est certes légitime d'écrire pour « les mouvants de l'intérieur et de l'extérieur » sans viser à *tout* leur dire, mais encore faudrait-il ne *rien* leur dire qui portât atteinte à l'intégrité de la vérité, ni *rien* non plus qui engendrât en eux un confusionnisme méthodologique. *Malum ex quocumque defectu.*

II. — TEILHARD PENSEUR CHRÉTIEN

Si « l'oeuvre de Teilhard de Chardin peut être définie du point de vue théologique, comme un effort pour mettre en lumière les conditions, les préparations *naturelles* à un achèvement *surnaturel* » (p. 83), nous n'avons rien à redire au principe directeur d'une telle oeuvre ([14]). Mais, avouons-le, le confusionnisme de Teilhard entre science positive et métaphysique ne nous laisse rien augurer de bien excellent en ce qui pourra concerner les rapports de la nature et de la surnature ([15]).

([14]) « L'oeuvre de Teilhard est consacrée à étudier positivement les conditions cosmiques, physiques, biologiques, anthropologiques, qui définissent concrètement cette maturation de la création, par laquelle elle devient capable de recevoir la plénitude de sa fin surnaturelle. Bien loin donc de confondre l'ordre de la nature et l'ordre du surnaturel, Teilhard réserve au contraire expressément sa place au don gratuit de Dieu, en tâchant d'en décrire les préparations du côté du monde » (pp. 86-87). — S'il ne s'agissait que de cela, répétons-le, il n'y aurait rien à redire.

([15]) Pour éviter de nouvelles répétitions, nous ne reviendrons pas sur ce qui est pour nous une évidence de base: la science positive ne peut pas, comme telle, s'occuper *validement* du savoir de type *ontologique* et *moral*, ni a fortiori du *donné révélé* qui ne lui est pas moins transcendant. Ne cédons pas au mirage d'un scientisme inopérant. Voir CHENU, *op. cit.*, pp. 12-13.

CHRISTOLOGIE

Arrêtons-nous au texte suivant:

« Centre universel christique, fixé par la théologie, et Centre universel cosmique, postulé par l'anthropogénèse: les deux foyers, en fin de compte, coïncident (ou du moins ils se recouvrent) nécessairement dans le milieu historique où nous nous trouvons placés. Le Christ ne serait pas le seul Moteur, la seule Issue de l'Univers, si l'Univers pouvait, d'une façon quelconque, se grouper, même à un degré inférieur, en dehors de lui. Le Christ, bien plus, se serait trouvé apparemment dans l'incapacité physique de centrer sur lui-même, surnaturellement, l'Univers, si celui-ci n'avait offert à l'Incarnation un point privilégié où toutes les fibres cosmiques, par structure naturelle, tendent à se rejoindre. C'est donc vers le Christ, en fait, que se tournent nos yeux lorsque, à n'importe quel degré d'approximation, nous regardons en avant vers un Pôle supérieur d'humanisation et de personnalisation » (p. 87). ([16]).

Ce texte est selon nous absolument irrecevable; il est d'une extrême gravité. *Non possumus.* Un long commentaire n'est pas nécessaire pour dénoncer ici l'erreur foncière. Ce texte signifie à la lettre , pour le moins, que, s'il devait être réalisé dans notre monde, le mystère de l'union hypostatique ne pouvait pas ne pas être réalisé là où il le fut et quand il le fut, — cela pour des raisons cosmiques.

Douteriez-vous de la légitimité d'une telle interprétation? Teilhard écrit lui-même, aggravant son cas:

« Ainsi se définit, en avant de nous, *un Centre cosmique universel* où tout aboutit, où tout s'explique, où tout se sent, où tout se commande. Eh bien, c'est en ce pôle physique de l'universelle évo-

---

Nous demeurons néanmoins aux antipodes du fidéisme. « Recta ratio fidei fundamenta demonstrat » (D. 1799). Cette droite raison est celle qui s'exerce en histoire (science positive, mais pas exclusivement positive), et en philosophie (fût-ce alors en assumant les données scientifiques positives).

Il n'est certes pas interdit pour autant *a priori* au scientifique de faire état de ses connaissances religieuses, en certains cas, même, il y est tenu, mais il doit procéder correctement, en dehors de toute ambiguïté, qu'il s'agisse d'une démonstration ou d'un simple exposé, — évitant à tout prix la confusion des genres.

([16]) « (TEILHARD) m'exposa ses idées sur la Création, le sens de l'Evolution, la place éminente et active du Christ dans l'Evolution du Cosmos » (Max BEGOUEN, *cité* par CORTE, pp. 43-44).

lution qu'il est nécessaire, à mon avis, de se placer et de reconnaître la plénitude du Christ. Car *dans nulle autre espèce de Cosmos* et *à nulle autre place,* aucun être, *si divin soit-il,* ne saurait exercer la fonction d'universelle consolidation et d'universelle animation que le dogme chrétien reconnaît à Jésus. Autrement dit, le Christ a besoin de trouver un Sommet au Monde pour sa consommation comme il a eu besoin de trouver une Femme pour sa conception » (*Comment je crois,* 1934, *cité* p. 88).

C'est trop dire, beaucoup trop dire: « *dans nulle autre espèce de cosmos* et *à nulle autre place,* aucun être, *si divin soit-il...* ». De telles affirmations méconnaissent totalement la transcendance absolue et la gratuité parfaite du mystère substantiellement surnaturel de l'union hypostatique. *Non possumus.*

Nous avons déjà reproché à Teilhard un confusionnisme méthodologique de type aristotélicien. Nous lui reprocherons encore ici dans la même ligne un confusionnisme de type « anti-galiléen ». Expliquons-nous. On s'était scandalisé de la thèse de Galilée, au nom de la foi, parce que la Terre n'aurait plus été le centre spatial du monde surnaturel! Et voilà qu'au nom de la science on veut maintenant qu'en un sens elle le redevienne dans l'axe du temps! Il y a pourtant des leçons de l'histoire qu'on n'a pas le droit d'oublier. La Révélation n'est pas sur le plan d'une Cosmogonie. L'assistance divine n'a pas été promise à l'Eglise dans la perspective de problèmes d'ordre scientifique positif. La malheureuse condamnation de Galilée est là pour nous le rappeler. C'est son aspect providentiel.

L'union hypostatique transcende toutes les exigences et toutes les convenances de la cosmogénèse et de la biogénèse. Elle est d'un tout autre ordre. Si Teilhard avait seulement voulu montrer que « le Monde est pré-adapté à sa fin surnaturelle » (p. 88), nous n'aurions rien à lui reprocher, mais les textes précités — ce n'est pas nous qui les avons choisis — en disent bien davantage. Ils impliquent *littéralement* la négation de la transcendance du mystère de l'Incarnation, c'est à dire la négation même de ce mystère.

Des remarques analogues s'imposent aussi en ce qui concerne le Corps mystique.

Quand Teilhard veut ne pas réduire le Corps mystique à un ensemble de relations purement juridiques et morales, nous ne pouvons qu'applaudir, quand il veut que « le Corps mystique du Christ (soit) conçu *à la manière* (c'est nous qui soulignons) d'une réalité physique — sans atténuation » (*La vie cosmique,* 1916, cité, p. 91), nous sommes toujours d'accord, mais il faudrait cependant plus de précision, car tout n'est pas dit par là. Le lien « physique », nous préférons dire le lien « ontologique » du Corps mystique, nous le voyons dans la réalité même de la grâce sanctifiante, strictement spirituelle et surnaturelle, qui, selon les exposés du P. Mersch, fait de nous « Filii in Filio », et de soi, ces perspectives demeurent étrangères à l'évolution du Cosmos. Aussi bien ne suivons-nous plus Teilhard lorsqu'il écrit, dans le contexte précédent:

« Toutes les invraisemblances s'évanouissent, et les expressions les plus audacieuses de St Paul prennent sans difficulté un sens littéral dès l'instant où le Monde se découvre suspendu, par sa face consciente, à un point de convergence Oméga où le Christ apparaît, en vertu de son Incarnation, précisément revêtu des fonctions d'Oméga (*Super-Humanité..., cité* p. 92). ([17]).

Le confusionnisme bat son plein.

([17]) Le développement suivant ne fait que confirmer toutes nos inquiétudes. « Si en effet le Christ occupe, dans le ciel de notre Univers, la position d'Oméga (chose possible, puisque Oméga, par structure, est de nature super-personnelle), toute une série de propriétés remarquables deviennent l'apanage de son Humanité ressuscitée.

« Physiquement et littéralement, d'abord, il est *celui qui remplit*: aucun élément du Monde, à aucun instant du Monde, qui ne soit mû, qui ne se meuve, qui ne doive jamais se mouvoir en dehors de son influx dirigeant. L'Espace et la Durée sont pleins de Lui.

« Physiquement et littéralement encore, Il est *celui qui consomme*: la plénitude du Monde ne s'achevant que dans la synthèse finale où une conscience suprême apparaîtra sur la complexité totale suprêmement organisée, — et Lui, le Christ, étant le principe organique de cette harmonisation, tout l'Univers se trouve, ipso facto, marqué de son caractère, dessiné par son choix, animé de sa forme.

LA SPIRITUALITÉ

« Teilhard a ressenti d'une manière aigüe, et exprimé à son tour, cette pathologie de la Chrétienté, de la spiritualité chrétienne, que Nietzsche, Marx et Freud, pour ne parler que des plus grands, ont dénoncée si vigoureusement et si utilement » (pp. 97-98). Qu'il nous soit permis de nous inscrire en faux contre des jugement aussi massifs: si Nietzsche, Marx et Freud n'avaient dénoncé que la pathologie de certains chrétiens..., mais c'est bien à la chrétienté elle-même, à la spiritualité chrétienne elle-même, au Christ lui-même qu'ils en ont eu, et c'est tout autre chose! — Nous n'aimons pas, quant à nous, parler de la pathologie de la Chrétienté. Il faut juger des hommes et des événements à la lumière du mystère de la rédemption, et de ce qu'il comporte de misère et de faiblesse humaine, — non pas à la lumière de je ne sais quel millénarisme utopique et trompeur. *Stat crux dum volvitur orbis,* et cette croix impliquera toujours, quant aux hommes, de fait, un poids mystérieux de limites, de faiblesses, et de péchés. Le salut est dans la reconnaissance d'une double vérité complémentaire: celle de nos misères, d'une part, dans l'humilité, celle de la miséricorde divine, d'autre part, dans une confiance sans limite: *Salva nos Domine, perimus* (*Matth.,* VIII, 25). C'est l'un des aspects les plus profonds du mystère de la croix: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* (1 *Cor.,* I, 25).

« Physiquement et littéralement, enfin, puisqu'en Lui toutes les lignes du Monde convergent et se nouent ensemble, c'est Lui qui à l'édifice entier de la Matière et de l'Esprit *donne sa consistance.* Et c'est en Lui, par suite, *"tête de la Création"*, que s'achève et culmine, à des dimensions universelles et à des profondeurs surnaturelles, et en harmonie avec tout le Passé, le fondamental processus de la Céphalisation » (*Super-Humanité,* cité pp. 92-93).

Physiquement et littéralement: veut-on que pareille analyse vienne seulement doubler la doctrine dogmatique du Corps mystique? Nous sommes dans le concordisme du plus mauvais goût. — Veut-on qu'elle soit l'expression de la doctrine même du Corps mystique (« Toutes les invraisemblances s'évanouissent ... », a dit l'auteur)? Nous sommes alors en pleine divagation. Ce n'est pas sérieux.

M. Tresmontant écrit:

« La spiritualité de Teilhard de Chardin peut être définie comme un effort magistral pour libérer la spiritualité et la mystique chrétiennes des restes de manichéisme qui la grèvent encore secrètement. L'hérésie, c'est la maladie de la Chrétienté. Le manichéisme est une maladie, une névrose de la spiritualité » (p. 98).

L'intention, de soi, serait excellente, mais la juste mesure est-elle gardée, d'une part, dans le diagnostic du mal, comme, d'autre part, dans le remède à y apporter?

« C'est ma conviction la plus chère, écrit Teilhard, qu'un désintéressement quelconque de tout ce qui fait le charme et l'intérêt les plus nobles de notre vie naturelle n'est pas la base de nos accroissements surnaturels » (*Le vie cosmique*, 1916, *cité* p. 98).

Posé le péché d'origine et ses conséquences, ce canon nous paraît faux dans l'économie de la rédemption, à l'école d'un Dieu crucifié. Qu'un tel désintéressement ne soit pas toujours, ni nécessairement la base d'un accroissement surnaturel, c'est certain, car, de soi, la grâce ne détruit pas la nature, mais qu'il ne puisse pas et que même éventuellement il ne doive pas l'être, c'est bien autre chose, car il est souvent des privations qui s'imposent. A la limite, la vocation du chartreux, comme celle de la carmélite, sont des vocations de choix dans l'Eglise. Et ce n'est pas du manichéisme.

S'il ne s'agissait que de refuser « un Christianisme exclusivement juridique, moral, individualiste et platonisant » (p. 99), il n'y aurait pas de difficulté, mais nous avons toute raison de craindre que le christianisme « teilhardisant » ne soit lui aussi contaminé, encore que d'une autre manière. « Le Christianisme, écrivait Teilhard en 1916, est une religion cosmique » (*La vie cosmique*, cité p. 99), une « cosmogonie » (*ibidem*). Non, le Christianisme n'est pas une cosmogonie, encore qu'il y ait, c'est vrai, une manière chrétienne d'envisager la cosmogonie.

Nous voudrions bien savoir de manière plus précise contre quelle « métaphysique », contre quelle « théologie », con-

tre quelle « spiritualité » Teilhard aurait passé sa vie à lutter lorsqu'on nous dit:

« Teilhard a passé sa vie à lutter contre une certaine métaphysique, une certaine théologie et une certaine spiritualité, qui ne correspondent à rien de réel dans l'Eglise, sinon à un ensemble de malentendus, à un phénomène de trivialisation trop fréquent dans tout enseignement scolaire quel qu'il soit, à un phénomène sociologique de perversion de la spiritualité chrétienne, à une maladie de la chrétienté » (p. 100).

Nous nous le demandons avec d'autant plus d'inquiétude que ces lignes sont immédiatement précédées des celles-ci:

« Ce qui est tragique dans la destinée de Teilhard, c'est qu'il n'a pas su situer et définir, historiquement, à ses yeux et pour son entourage, cette découverte qu'uil faisait d'un Christianisme qui est tout simplement le Christianisme de la source, celui de l'Ecriture sainte, des Pères, et de la plus constante tradition de l'Eglise. C'est ici que l'on regrette le plus que Teilhard n'ait pas reçu une formation théologique davantage biblique et patristique » (*ibidem*).

Aussi Teilhard aurait-il *découvert* le Christianisme de *la plus constante tradition de l'Eglise* en luttant contre *un phénomène sociologique de perversion de la spiritualité chrétienne?* Mais le Christianisme n'a plus à être découvert ni réinterprété et Teilhard le fausse. Quoi qu'il en soit de ses intentions que nous n'avons pas à juger, Teilhard n'est pas toujours demeuré dans la ligne du christianisme authentique. Il estimait avoir laissé s'opérer librement en lui la synthèse de deux influences, de deux courants apparemment contraires: « Ceci n'a pas tué cela. Aujourd-hui je crois probablement mieux que jamais en Dieu, — et certainement plus que jamais au Monde » (*Comment je crois,* cité p. 101). Synthèse? Non. Confusion. Nous ne pouvons souscrire pleinement au commentaire suivant:

« Le Christianisme des chrétiens apparaît aujourd'hui aux meilleurs d'entre les Gentils comme une mystique indésirable parce que sous-humanisée, morbide. Certes, sur ce point, un redressement s'est

opéré, depuis cinquante ans, du côté chrétien. Les reproches de Nietzsche, de Marx, de Freud, sont de moins en moins fondés. Ils n'auront pas été inutiles, puisque, pour une part, ils auront provoqué cette saine réaction. On peut dire aussi que l'action, de par le monde, du Père Teilhard de Chardin, est pour quelque chose dans la guérison qui s'opère... Mais Teilhard a connu le schisme entre le monde moderne et l'Eglise au moment le plus grave, à la fin du siècle précédent et au début de ce siècle » (p. 102).

Que Teilhard ait été pour quelque chose dans le chemin de bien des âmes vers un peu plus de vérité ou même vers la Vérité, dans une conversion sincère au Magistère de l'Eglise, nous ne le nions pas, — des instruments objectivement fort imparfaits peuvent être des occasions de grâce, — mais ce n'est pas la pensée de Teilhard qui peut être considérée comme une solution de la crise moderniste, puisqu'il faut bien appeler aussi celle-ci par son nom. La théologie de Teilhard est toute empreinte d'un dangereux naturalisme. Elle ne pénètre pas les dogmes dont nous avons parlé, elle ne les exprime pas, elle les déforme.

Quand nous lisons:

« Il ne faut pas se hâter d'accuser les Gentils pour ce refus du Christianisme tel qu'il leur est présenté. Il faut bien, plutôt, suivant l'exemple des prophètes d'Israël, chercher à l'intérieur du Peuple de Dieu les péchés et les déviations qui expliquent cette hostilité à l'Israël de Dieu » (p. 103),

nous faisons aussi un examen de conscience et nous pensons que les déviations de Teilhard sont de celles qui ne doivent pas être oubliées.

« La vision du monde qui s'est imposée à l'éminent savant que fut Teilhard entraîne tout naturellement un renouvellement de la spiritualité » (p. 103). Voilà qui n'est pas rassurant pour une spiritualité ainsi renouvelée et nous donne à craindre qu'elle ne soit faussée dans un sens naturaliste. Certes, il est parfaitement exact que l'homme n'est pas «-jeté dans un cosmos mauvais et absurde » (*ibidem*), mais prétendre

que Teilhard ne lutte que contre une forme larvée de l'hérésie cathare, contre une caricature du christianisme qui est une hérésie, contre « une présentation morbide de la doctrine chrétienne » (p. 104), voilà qui n'entraîne pas notre conviction, car Teilhard ne fait pas toute leur part aux dogmes corrélatifs du péché originel et de la rédemption, ni à leurs implications et conséquences pratiques.

« En vertu de la création encore en cours, *continuée*, le Règne de Dieu apparaît comme directement intéressé au Progrès naturel du monde (...) » (*Note sur la notion de perfection chrétienne*, 1942, cité p. 104): comme directement, non. Le Christ n'est pas venu sur terre pour activer *comme directement* le Progrès naturel du monde. Et s'Il était venu *pour* cela, *Il* aurait totalement échoué.

Qu'il y ait une grande part de vérité dans ce qu'on veut bien appeler l'ascèse et la mystique de l'incarnation, nous n'en doutons pas un instant, que d'acuns aient parfois ou trop souvent péché par l'excès contraire de l'évasion, nous le reconnaissons aussi sans peine, mais ce n'est pas chez Teilhard que nous trouvons le juste milieu.

Exagérons-nous? Teilhard écrit:

« Du point de vue de l'Évolution convergente où m'ont conduit et installé soixante ans d'expérience et de réflexion, l'Evènement cosmique tout entier se ramène essentiellement à un seul et vaste processus d'arrangement, dont le mécanisme (utilisation des effets de Grands Nombres et du jeu des Chances) dégage, à chaque instant, de nécessité statistique, une certaine quantité de souffrances (ratés, décompositions, mort...). Or ce sont précisément *les deux faces* (*constructive* et *destructive*) de cette opération que, par accession du Christ au Point Oméga, pénètre et envahit un flot de puissance unitive. Personnalisés d'un seul coup et toute à la fois dans ses développements qui *nous centrent pour le Christ*, et dans ses diminutions qui *nous ex-centrent sur Lui*, la Cosmogénèse prend brusquement, jusque dans ses déterminismes les plus implacables et les plus obscurs, la figure d'un innombrable contact avec un pôle suprême d'attraction et de complétion. Subitement lancé, un courant d'amour se répand

en toute la surface et la profondeur du Monde: et ceci non pas seulement à la façon de quelque chaleur ou parfum surajoutés, — mais comme une essence de fond, destinée à tout métamorphoser, tout assimiler, tout remplacer » (*Le Coeur de la Matière, cité* p. 106).

Selon nous le dilemme est inéluctable: ou Teilhard ne fait que de la littérature, et elle est dangereuse, car elle prête à équivoques, ou Teilhard entend faire de la théologie, et c'est de mauvaise théologie. Ces choses auraient dû être dites autrement ou n'être pas dites du tout. La plus grande vérité qu'elles contiennent, le P. de Caussade, par exemple, l'a mise en un relief admirable dans son *Traité sur l'Abandon à la Providence*. Cette authentique nourriture spirituelle est vieille comme l'Evangile. Si Teilhard s'est vraiment appliqué à « découvrir » en pionnier, un type nouveau de sainteté, « une sainteté nouvelle » (p. 108), il n'y a somme toute, à la limite, que deux hypothèses pour expliquer ce comportement: ou l'ignorance de la spiritualité chrétienne traditionnelle fondamentale (hypothèse qui ne mérite pas de retenir notre attention), ou l'intention de transformer celle-ci dans de *nouvelles* perspectives scientifico-philosophico-dogmatiques, permettant d'insuffler aux mots un sens qui ne serait plus homogène à celui de la tradition (et c'est pensons-nous, hélas! l'hypothèse à tout le moins partiellement valable), mais nous récusons ce confusionnisme cosmo-religieux, comme une forme subtile de naturalisme activiste évolutionniste. Selon nous l'enjeu est grave, et c'est pourquoi nous parlons clair. Les hypothèses scientifiques naissent et se transforment. La spiritualité de l'Evangile n'est ni à inventer, ni à refaire.

« Lorsque, en pleine sincérité intérieure, quelqu'un s'est un jour décidé (comme *tout* homme en quête de sainteté sera de plus en plus obligé de le faire) à laisser librement réagir l'une sur l'autre, au fonds de soi, la Foi ascensionnelle en Dieu et la Foi motrice en l'Ultra-Humain, — ce quelqu'un demeurera parfois effrayé (sans pouvoir s'arrêter...) devant la nouveauté, la hardiesse et en même temps la possibilité paradoxale des attitudes qu'il se trouve, intellectuellement et sentimentalement, forcé de prendre s'il veut demeurer fidèle à son

orientation fondamentale: atteindre le Ciel par achèvement de la Terre. ».

« Christifier la Matière » (*Le Coeur de la Matière, cité* p. 108).

Ce témoignage, — lyrique dans son expression, émouvant, nous le reconnaissons, du point de vue des intentions de Teilhard, — nous laisse pourtant sur l'impression d'une profonde tristesse. Objectivement ce grand esprit n'est plus dans la voie droite. Aussi sommes-nous bien certain que Teilhard n'apparaîtra jamais, aux yeux de l'Eglise, gardienne du Dépôt révélé, « tels Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix aujourd'hui, comme un modèle offert au peuple des chrétiens » (p. 109).

« Le Christianisme ne peut embraser le monde moderne que s'il comprend la nature divine de l'Oeuvre qui est en cours dans toute la création, et dont le travail humain constitue la dernière étape, et s'il participe en pionnier à la *recherche* humaine tendue non pas seulement vers le mieux-être, mais d'abord et surtout vers le *plus-être*, c'est-à-dire vers l'accomplissement de la plénitude de l'Homme » (p. 129).

Cette conclusion est pour le moins ambigüe. De quoi s'agit-il: d'un accomplissement naturel ou surnaturel?

La raison d'être et le rôle du christianisme ne sont pas de participer en pionnier à la recherche humaine tendue *d'abord* et *surtout vers* l'accomplissement naturel de la plénitude de la taille de l'*Homme*. C'est nous qui soulignons.

D'abord et surtout, non. Tel n'est pas l'Evangile que nous avons reçu du Christ et des Apôtres. Le Royaume que nous devons rechercher n'est pas de ce monde, et pourtant nous devons le rechercher *d'abord;* le reste nous sera donné par surcroît, selon les mystérieux desseins de la Providence qui n'évacueront pourtant jamais le mystère de la Croix.

« De toute évidence, le métier de Teilhard, ce ne fut pas la métaphysique, ni, au sens technique du mot, la théologie. Lui-même en convenait tout le premier » (p. 111). Il nous est alors permis de regretter d'autant plus fortement que Teilhard ait fait tant de mauvaise métaphysique et tant de mauvaise théologie... Mais pouvait-il l'ignorer ([18])?

Il faut savoir gré à M. Tresmontant de nous présenter ici lui-même, comme en appendice, les idées de Teilhard sur la création et sur le problème du mal.

1. *La création.*

Il suffira de lire ces pages 111-116 pour se convaincre que la solution métaphysique apportée par Teilhard au problème de la création est irrecevable du point de vue de la doctrine catholique.

([18]) Teilhard l'écrit en effet au sujet du *Phénomène humain*: « Pour être correctement compris, le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique » (*cité* par Corte, p. 124). Or, Corte dit lui-même au sujet de cet ouvrage: « Ce qu'il y a peut-être de plus difficile à faire, quand on a achevé de le lire, c'est de le classer exactement. Il se donne "comme un mémoire scientifique" (p. 21). Mais de toute évidence, il est autre chose et il est plus que cela. L'auteur a beau se défendre de faire de la métaphysique, il est clair qu'il dépasse très vite le simple donné de l'observation » (*op. cit.*, p. 169).

Se faisant l'écho de notre critique foncière contre Teilhard, Corte écrit encore: « (...) Il n'est pas tout à fait juste de dire que Teilhard, dans ses écrits, s'est placé uniquement au point de vue scientifique. Il semble bien le déclarer, ça et là, mais le texte de son oeuvre est là pour démontrer qu'il n'en est pas resté au point de vue strictement scientifique » (*op. cit.*, pp. 208-209).

On lit ensuite, et Corte s'inspire là de Viallet: « (Teilhard) nous annonçait le langage du savant, et nous entendons un visionnaire. Il se produit chez lui, sans crier gare, un "mélange des domaines". Il parle sans nous avertir, tantôt en naturaliste, tantôt en poète, tantôt en prophète, tantôt en philosophe ou même un théologien » (*op. cit.*, p. 211). — Mélange des domaines, confusion des genres, nous en sommes bien d'accord, voilà Teilhard. Nous le pensons depuis le temps déjà lointain où nous avions pris connaissance de certaines des ses feuilles dactylographiées. La lecture intégrale du *Phénomène humain* n'a fait qu'affermir notre conviction, et celle du *Milieu divin* n'est certes pas venue l'ébranler.

« A l'origine, donc, il y avait, aux deux pôles de l'être, Dieu et la Multitude (...). Infiniment vaste et infiniment raréfié, le Multiple, anéanti par essence, dormait aux Antipodes de l'Etre un et concentré (...). " C'est alors que l'Unité débordant de Vie entra en lutte, par la Création, contre le Multiple inexistant qui s'opposait à elle comme un contraste et un défi. *Créer, suivant nos apparences,* c'est condenser, concentrer, organiser, *unifier* » (p. 112).

Teilhard lui-même le confesse:

« Je ne me dissimule pas que cette conception d'une sorte de *Néant positif*, sujet de la Création, soulève des objections graves. Si bandée sur le non être qu'on la suppose, la Chose dissociée par nature, requise pour l'action de l'union créatrice, signifie que le Créateur a trouvé, hors de lui, un point d'appui, ou du moins une réaction. Elle insinue ainsi que la Création n'a pas été absolument gratuite, mais représente une Oeuvre d'intérêt quasi-absolu. Tout cela " redolet manichaeismum "...

« C'est vrai. Mais est-il possible, sincèrement, d'éviter ces écueils (ou plutôt ces paradoxes) sans tomber dans des explications purement verbales? » (*L'union créatrice,* 1917, *cité* pp. 113-114).

Non, le concept métaphysique de création *ex nihilo sui et subiecti*, tel que l'élabore saint Thomas d'Aquin, n'est pas une solution « purement verbale », encore que le mystère demeure. Aussi bien ne dirons-nous pas que « Teilhard est victime des antinomies inévitables de la raison pure » (p. 116) et que « pour éviter le Charybde d'un Univers créé d'une manière purement contingente et arbitraire » (le contingent n'est pas de soi l'arbitraire), « (il) tombe dans le Scylla d'una mythologie bien connue » (pp. 115-116). Il n'y avait pas de Charybde à eviter, mais Teilhard est pourtant tombé en un Scylla:

« Dieu s'achève en créant le Monde, Dieu s'engage dans une lutte avec le Multiple (le Chaos antique) pour se retrouver lui-même, au terme de cette oeuvre, plus riche et pacifié: vieille idée gnostique qui se retrouve chez Böhm, chez Hegel, chez Schelling... » (p. 116).

Cette conception de la création ne nous revèle-t-elle pas la clef de la cosmo-théologie de Teilhard? Si, nous le pensons, et nous y voyons comme en germe sa conception de l'Incarna-

tion, de la Rédemption et du Corps Mystique. Tout est organiquement et physiquement lié: cosmogénèse et univers surnaturel, nature et surnature. Sommes-nous encore en catholicisme?

2. *Le problème du mal.*

Que la possibilité du mal soit inhérente au fait même de la création, — la possibilité de pécher inhérente à l'esprit fût-il angélique, — nous l'admettons sans réserve ([19]). Mais possibilité du côté de la créature n'implique pas du côté de Dieu *nécessité* de permettre à cette possibilité de passer à l'acte, c'est à dire impuissance de l'empêcher.

L'idée que se faisait Teilhard de la création influe directement sur l'idée qu'il se fait du mal:

« *Non point du tout par impuissance...* mais en vertu de la *structure-même du Néant* sur lequel il se penche, Dieu, pour créer, ne peut procéder que d'*une seule façon*: arranger, unifier petit à petit, sous son influence attractrice, en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres, une multitude immense d'éléments, d'abord infiniment nombreux, extrêmement simples, et à peine conscients, — puis, graduellement plus rares, plus complexes, et finalement doués de réflexion. Or quelle est la contre-partie inévitable de tout succès obtenu suivant un processus de ce genre, sinon d'avoir à se payer par une certaine proportion de déchets? Disharmonies ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté: pas d'*ordre en formation* qui, à tous les degrés, n'implique du *désordre*. Rien, dans cette condition ontologique (ou plus exactement ontogénique) du Participé qui porte atteinte à la dignité ou limite la toute-puissance du Créateur. Rien non plus qui " sente " en quoi que ce soit le manichéisme » (*Comment je vois*, n. 30, *cité* pp. 116-117).

([19]) Voir nos articles sur le péché de l'ange, in *Ephemerides Carmeliticae*, Roma, 1957 (I), *Réflexions sur le péché de l'ange*, 1957 (II), *La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas sur le péché de l'ange*, 1958 (II), *Evolution de Saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre naturel?*

Non. Il est faux de lire: « Dieu malgré sa puissance *ne peut pas* obtenir une créature unie à Lui sans entrer nécessairement en lutte avec du Mal, car le Mal apparaît *inévitablement* avec le premier atome d'être que la création « déchaîne » dans l'existence » (p. 118). Non, cela n'est vrai ni dans l'ordre physique, ni dans l'ordre moral ([20]).

Pour M. Tresmontant, c'est encore être « en pleine philosophie pré-critique » que de se demander « si Dieu est soumis aux vérités éternelles, ou s'Il en est le Maître » (p. 119); « *nous n'avons le droit de dire ni que Dieu "aurait pu"' ni " qu'il ne pouvait pas" créer le Monde sans le mal* (...) Encore les antinomies » (p. 119) ([21]).

Nous lisons ensuite:

« Sur ce point encore, Teilhard refuse justement une idée qui n'est pas, quoiqu'on pense, d'origine chrétienne. " Suivant les vues 'classiques', la souffrance est avant tout une 'punition'; son efficacité est celle d'un sacrifice; née d'un péché, elle le répare... " (*La Vie cosmique,* 1916). Selon l'idée chère à Teilhard au contraire, " la souffrance, avant tout, est la conséquence et le prix d'un *travail de développement* " » (ibid. (p. 120).

Que cette idée chère à Teilhard soit tout à fait recevable du point de vue de la science positive, comme telle, c'est bien d'accord, mais attention au confusionnisme. M. Tresmontant commente ainsi lui-même:

« La Rédemption, dans ces conditions, n'apparaît pas comme la réparation d'un *accident* survenu dans le plan Créateur de Dieu: l'In-

---

([20]) Mais nous souscrivons sans peine à la proposition qui suit immédiatement et qui dit tout autre chose: « Création et impeccabilité (absolue ou générale) sont des termes dont l'association répugne autant (physiquement ou métaphysiquement, peu importe ici) à la Puissance et à la Sagesse divines que l'accouplement de créature et unicité... » (p. 118).

([21]) Nous ne sommes pas non plus d'accord avec l'auteur lorsqu'il estime que « dans la Révélation, nous ne trouvons aucune trace d'une tentative d' "explication" du mal » (p. 119). —C'est aller bien vite. Certes le mal demeurera toujours le « mysterium iniquitatis » (*II Thess.,* II, 7), *mais le seul et vrai mal, c'est le péché;* le péché est le fruit coupable d'une révolte contre Dieu et c'est par le péché que la mort est entrée dans le monde. Il n'y a d'« explication » du mal que dans la Révélation.

carnation, et la Rédemption, font partie intégrante du dessein créateur de Dieu: le monde est créé dans le Verbe et le Verbe s'incarne pour porter la création à son terme. En s'incarnant, le Verbe assume le " péché du monde ", et la Croix manifeste cette loi inévitable: la création se fait à travers l'échec et la douleur. Le Christ, par la Croix, assume la loi de toute création, de toute la création. Création, Incarnation, Rédemption sont indissociables en fait. Teilhard est scotiste. A une conception juridique de la Rédemption, Teilhard préfère une conception de la Rédemption, reçue des Pères Grecs et de la grande tradition franciscaine. Bien loin, comme certains l'ont dit, d'oublier le mystère de la Croix, l'originalité de Teilhard c'est de voir le mystère de la Croix partout opérant dans la Création. Depuis ses premiers écrits jusqu'à ses derniers, c'est là une position constante: " Création, Incarnation, Rédemption, tout en marquant chacune un degré de plus dans la gratuité de l'opération divine, ne sont-elles pas trois actes indissolublement liés dans l'apparition de l'être participé? » (*L'âme du monde,* 1918, *cité* pp. 120-121).

C'est trop dire. Ce n'est pas seulement du scotisme, ce qui serait légitime. C'est autre chose ([22]). On ne nous parle guère de péché originel, et pour cause ([23]).

([22]) Notre texte était déjà rédigé lorsque nous avons pris connaissance de celui de Corte que nous retranscrivons ici: « Le Père Teilhard paraît bien oublier le mal par excellence, à savoir le *péché,* la révolte de l'homme, sous l'impulsion de Satan, contre son Dieu (...) Ce serait là, selon nous, le reproche le mieux fondé et le plus grave, du point de vue doctrinal que l'on doit faire à notre héros » (op. cit., p. 185). Et plus loin: « Scotiste! Ce serait son droit, certes, mais nous ne somme pas très sûr que Scot aurait approuvé sa doctrine de la création, englobant l'Incarnation et la Rédemption, pour cette raison simple que, à notre connaissance, Scot n'admettrait ni la nécessité de la création, comme Teilhard, ni la liaison nécessaire entre la creation et le péché d'une part et la souffrance d'autre part. Il y aurait donc eu ici quelques distinctions à faire (...) Le vice initial en effet demeure l'hypothèse, énoncée par Teilhard, d'une sorte d'achèvement de Dieu dans l'ordre créteur, et celle aussi de la nécessité du péché, au sein d'un monde créé » (*op. cit.,* pp. 207-208). Chez Teilhard la cosmologie a contaminé la théologie. C'est ce que nous pensons devoir en retenir.

([23]) « Le mérite de Teilhard, répétons-le, est de nous libérer de l'idée gratuite d'un mal "accident". Dans notre Univers, tel qu'il se construit, la mort, le mal et la douleur ne sont pas des accidents survenus d'une manière fortuite: ils font partie intégrante, par construction, du processus de la création. Il est donc illégitime de penser que Dieu "aurait pu" faire un Monde sans le Mal et la Douleur. Telle est la conclusion d'un examen *physique* du problème » (p. 119).

Dans le contexte général de l'oeuvre de Teilhard, avons-nous tort de redouter la naturalisation intégrale des plus hauts mystères de notre foi?

« Pas de création sans immersion incarnatrice. Pas d'Incarnation sans compensation rédemptrice. Dan une métaphysique de l'Union, les trois " mystères " fondamentaux du Christianisme n'apparaissent plus que comme trois faces d'un même mystère des mystères, celui de la Plérômisation. Et, du même coup, c'est une Christologie renouvelée qui se découvre comme axe, non plus seulement historique ou juridique, mai structurel, de toute la Théologie » (*Comment je vois*, 1948, *cité* p. 121).

CONCLUSIONS ET RÉFLEXIONS

Comment peut-on parler du « surnaturel » et du « péché originel » « au niveau empirique de la phénoménologie » (p. 124), c'est ce qui nous ne réussissons pas à saisir, même sous le signe d'une préoccupation missionnaire (*ibidem*), si l'on entend par « niveau » la formalité même de la phénoménologie scientifique.

« Il serait absurde de reprocher à Teilhard de ne pas avoir fait état, dans ses écrits adressés à des incroyants de certitudes métaphysiques ou théologiques que ceux-ci précisément n'admettent pas » (p. 124). S'il s'agissait d'écrits exclusivement scientifiques, la question d'un reproche ne se poserait même pas, mais dans la mesure où il s'agit d'écrits qui ne sont pas tels et qui sont rédigés dans un esprit missionnaire, la question préalable doit être posée: de quelle « mission » s'agit-il? Et s'il s'agit bien dans la pensée du rédacteur d'une mission reli-

---

On lit ensuite qu'il faut savoir bien distinguer entre « la représentation (enseignée à Teilhard) du péché originel » et « le dogme du péché originel », car « il y a là un fait sociologique qui a eu de graves conséquences pour Teilhard: Teilhard s'est trouvé pourvu d'un enseignement théologique particulier qui l'a amené à poser des problèmes insolubles » (pp. 127-128). — Avouons que cette échappatoire n'est pas faite pour nous rassurer, car le jeune Teilhard n'était pas un universitaire laïc sevré de doctrine théologique. Si les difficultés sont là « insolubles », cela ne tient pas au dogme lui-même, mais à une cosmo-théologie qui est loin de s'imposer.

gieuse, d'une mission chrétienne, celui-ci doit alors faire état de telles certitudes, non pas comme acquises déjà, bien sûr, mais comme susceptibles et dignes de l'être... Il doit à tout le moins ne pas les fausser. Mieux vaudrait n'en pas parler, que de les présenter de manière théologiquement caricaturale.

Que de regrettables contre-sens aient pu être commis sur bien des points dans l'interprétation détaillée des écrits de Teilhard, nous ne le nions pas, mais cela n'empêche pas cette « vision » présentée tantôt comme « physique », tantôt comme « métaphysique » et « théologique », commandant un renouveau profond de « spiritualité » d'être elle-même, dans son ensemble, d'une ambiguïté qui procède tout simplement d'un vaste contre-sens.

Quand on reproche à Teilhard de ne pas avoir traité de l'ordre surnaturel, nous dit-on, on exige de lui ce qu'il n'avait pas à faire sur le plan de recherche qui lui est propre dans son oeuvre scientifique (pp. 126-127). Fort bien. Mais alors pourquoi en parle-t-il *quand même?* Car il en parle, et s'il en parle fort mal, c'est précisément parce qu'il n'est pas équipé pour en bien parler, au titre de l'irréductibilité de méthodes spécifiquement distinctes.

Il faudrait savoir qui a raison de celui qui entretient la confusion, ou de celui qui n'en veut pas.

« Si le théologien déplore que le Point Oméga, dans la synthèse de Teilhard, ne soit pas plus explicitement nommé, c'est encore une fois, par suite d'un malentendu sur la méthode: le Point Oméga ne peut être, dans une analyse phénoménologique, qu'un signe algébrique qui exprime l'*exigence - le désir* - de toute la Création. Seul le Don, le *fait* de l'Incarnation peuvent nous permettre de nommer Celui que toute la Création attend, et le don surpasse tout ce que la Création pouvait désirer » (p. 127).

Pour notre compte, nous ne déplorons pas du tout que le point Oméga ne soit pas plus explicitement nommé par Teilhard dans son analyse phénoménologique, mais nous affirmons qu'on se paie de mots lorsqu'on veut voir un rapport

autre qu'imaginaire, illusoire, entre le signe algébrique Oméga, commandé par une analyse phénoménologique positive (d'ailleurs discutable) et le *fait* de l'Incarnation. C'est du délire. Seule la vérité peut nous libérer. De tels compromis n'ont aucun avenir.

* * *

On a écrit au sujet de l'oeuvre de Teilhard: « Même si nous devons en constater l'échec sur bien des points, il n'est pas douteux que cette synthèse montre le chemin et comme la voie aux chercheurs futurs » (Cognet, *cité* par Corte, p. 188) — « Qu'il nous soit permis de faire entièrement nôtres ces lignes que nul, pensons-nous, ne devra plus oublier » (Corte, *ibidem*). — C'est précisément ce à quoi nous refusons de souscrire.

Corte rapporte aussi la pensée de Wildiers estimant « en guise de conclusion, qu'il y a mieux à faire, en face de si vastes et de si justes pensées, que d'en relever, par le menu, comme on relève des taches dans le soleil, les lacunes ou les insuffisances » (*op. cit.*, pp. 199-200). Mais c'est, pensons-nous, une vaste erreur de perspective, une confusion fondamentale qui est en cause.

Nous entendons bien Teilhard nous adresser le reproche suivant: « Je commence à croire qu'il y a une certaine vue du monde réel aussi fermée à certains croyants que le monde de la Foi à ceux qui ne sont pas croyants » (Corte, *op. cit.*, p. 57). Que lui répondrons-nous? Ce que nous avons déjà dit et redit. Un texte va nous être l'occasion de nous répéter sous une autre forme:

« Je songeais à l'abîme qui sépare le monde intellectuel où je me trouvais et dont je comprenais la langue, du monde théologique et romain dont l'idiome aussi m'est connu. Après un premier choc à l'idée que celui-ci pût et dût être aussi réel que celui-là, je me suis dit que maintenant j'étais peut-être capable en parlant la première langue, de lui faire exprimer légitimement ce que l'autre garde et répète

dans ses paroles devenues pour beaucoup incompréhensibles » (cité par Corte, *op. cit.*, 73).

C'est là que gît, selon nous, la racine même de l'irrémédiable confusion. Le langage *positif*, comme tel, n'exprimera jamais et ne pourra jamais exprimer *légitimement* les valeurs dogmatiques et morales parce que celles-ci, sous peine de n'être plus ce qu'elles sont, ressortissent au registre du langage *ontologique*, et ce n'est pas une question de mots, ni de simple coutume. Tout est là. De même qu'on ne peut pas attendre d'un chinois, *comme tel*, qu'il parle l'arabe, de même on ne peut pas demander au dogme et à la morale de s'exprimer en un langage *positif*, à cette différence près que *tel* chinois peut savoir l'arabe, mais que le dogme ne sera jamais susceptible de se traduire en langue positive. Que le croyant, lui, connaisse les deux langues, rien de mieux, car il y a objectivement des interférences possibles, car il y a le bienfait de la culture générale, car il y va souvent aussi du contact subjectif de personne à personne, mais qu'on renonce une fois pour toutes à tenter d'exprimer « positivement » l'ontologie, la dogmatique et la morale, comme à tenter d'exprimer « ontologiquement » les sciences positives.

Les scolastiques aristotéliciens ont péché par confusion au pseudo-bénéfice de l'ontologie et au détriment des sciences positives; n'allons pécher par confusion ni au pseudo-bénéfice de la science positive, ni au pseudo-bénéfice de je ne sais quel régistre pseudo-synthétique qui ne serait que la ruine de deux types de savoirs dans une sorte d'erreur « monophysite », au comble de la confusion.

* * *

« L'oeuvre scientifique de Teilhard n'est pas ce qui a le plus attiré sur lui l'attention universelle, ni provoqué autour de sa mémoire, tant de controverses. Plus qu'un savant, ce fut un penseur » (Corte, p. 214). Voilà qui est clair et nous en

sommes infiniment convaincu. « A. Vandel n'hésite pas à ajouter, tout comme nous l'avons fait nous même: « Ce fut avant tout un visionnaire et un prophète » (*ibidem*). Qui pourrait bonnement le nier? Ce n'est pas le scientifique que nous critiquons en Teilhard, c'est le penseur pseudo-théologien.

« Il se fait, sous nos yeux, quelche chose d'analogue à la révolution de Thomas d'Aquin assimilant l'aristotélisme et l'incorporant, non tel quel, mais dans ses éléments valables, au sein de la doctrine chrétienne. Teilhard a voulu être le Thomas d'Aquin de notre temps (...) Les problèmes sont là. Il les a vus. Il reste à les résoudre! » (Corte, *op. cit.*, pp. 192-193).

Non et non. Nous récusons le parallèle avec Saint Thomas d'Aquin. L'assimilation d'Aristote par Saint Thomas se soutient parce qu'Aristote faisait, lui, de l'authentique philosophie de type ontologique. Il a pu se tromper, il a pu s'arrêter trop court en chemin. Cela n'était pas radicalement, congénitalement irrémédiable. L'enfant qui parle mal sa langue maternelle peut encore apprendre la grammaire. Saint Thomas pouvait repenser l'aristotélisme et bien d'autres doctrines en une synthèse originale et personnelle, qui doit elle-même être considérée, non comme un *limen*, mais comme un *lumen*. Rien ne s'y oppose, dès lors que l'on progresse *in eodem sensu, eademque sententia.*

Les sciences positives avaient besoin elles, au contraire, de se dégager de leur gangue historique aristotélicienne et médiévale. Elles l'ont fait et elles ont bien fait. De grâce ne revenons pas à la confusion d'autrefois, sous quelque prétexte et de quelque manière que ce soit.

* * *

Teilhard: synthèse ou confusion? Confusion. On ne peut ni ne doit confondre, le registre positif et le registre ontologique. A la racine notre désaccord est d'ordre méthodologique.

La droiture et la noblesse des intentions de Teilhard sont hors de cause. Ses qualités scientifiques, littéraires et poétiques

sont éminentes. Il a l'âme et le coeur d'un mystique, c'est indéniable.

Teilhard est un grand esprit, mais en dogmatique c'est un esprit faux, — un grand esprit faux, — et c'est pourquoi il est dangereux ([24]).

La chose est certaine: en défendant la nécessité d'une bonne et solide formation philosophique et théologique pour ses clercs, l'Eglise défend les valeurs humaines supérieures. Plus que jamais le monde à venir de la science et de la technique réclame un « supplément d'âme ». Qui le lui donnera dans l'authentique lumière catholique? Ce n'est pas Teilhard de Chardin.

([24]) Au moment de terminer la rédaction de cet article nous recevions *La Croix* du 8 août dont la page 4, intitulée *Enseignement, Humanisme et Technique* n'a pas manqué de retenir notre attention. Nous pouvons glaner dans les déclarations de Son Exc. Mgr Blanchet, Recteur de l'Institut Catholique de Paris, et du R. P. Russo, S. J., ancien élève de Polytecnique, rédacteur aux Etudes, des regrets et des voeux que nous faisons nôtres.

S.E. Mgr Blanchet:

« C'était une singularité de notre enseignement du second degré que de comporter une classe de philosophie qui pouvait être une classe admirable (...) Or, du fait du développement croissant des études scientifiques, dont il n'est certes pas question de nous plaindre, l'enseignement de la philosophie se réduit désormais à trois heures de cours, et encore uniquement consacrées à la logique et à la morale.

« *Alors? Comment enseigner la logique et la morale s'il n'y a plus d'enseignement de la psychologie et de la métaphysique? La classe de philosophie manque dorénavant à la fois de base et de couronnement* ».

Le R. P. Russo:

« La race privilégée des savants s'éteignait, la science devenue scissipare, se partageait en une multidude de subdivisions dont chacune était assez importante pour accaparer toute l'activité d'une vie d'homme.

« Cette course à la spécialisation n'a fait que s'accélerer (...)

« (Il faut chercher à définir) un nouvel équilibre de la culture en fonction de la montée des sciences à notre époque...

« On ne peut plus séparer de la culture le métier, comme on le faisait autrefois...

« Il faut démasquer le danger d'une pratique exclusive des sciences au détriment des autres valeurs culturelles, au sens classique de ce mot, notamment de l'étude de la philosophie. Une culture qui négligerait la philosophie serait amputée d'une partie vitale, puisque culture signifie avant tout "réflexion" et connaissance de l'homme et du monde et que la philosophie et les lettres contribuent pour une grande part à cette connaissance et à cette réflexion (...).

« *Tant que les candidats aux grandes Ecoles ne seront pas initiés à une solide pensée philosophique, nous resterons dans l'infantilisme* (...) ».

Mgr Charles Journet

LA VISION TEILHARDIENNE DU MONDE

Nous n'avons pas à parler ici de l'oeuvre strictement scientifique de Pierre Teilhard de Chardin, de ses mérites de paléontologiste unanimement reconnus, de son admirable intelligence des sciences de la vie, de ses dons d'écrivain, de son inspiration poétique parfois heureuse et aussi, trop souvent à notre gré, facteur d'imprécision. Une part importante de ses écrits, diffusés d'abord en feuilles ronéographiées et à cette heure non encore totalement imprimés, déborde largement sur le plan de la philosophie, des sciences morales, voire de la théologie, et c'est à ce titre surtout qu'ils continuent de passionner l'opinion. Nous dirons quelques mots de son intention et toucherons très brièvement à l'un ou l'autre points de sa philosophie et de sa théologie.

I - L'intention de Teilhard de Chardin

Elle est de « *construire, en utilisant les vues du transformisme scientifique, un évolutionnisme spiritualiste plus probable et plus séduisant, que l'évolutionnisme matérialiste* » (1). Il nous montre l'univers passant, en vertu d'une poussée ascensionnelle continue et irrésistible, de l'état corpusculaire préatomique, à la matière organisée en atomes puis en molécules, à la vie, à la pensée, et convergeant vers un point suprême dont

(1) *Vision du Passé*, p. 220. (Tous les soulignements sont de Teilhard).

le christianisme peut nous révéler le Nom. Au lieu d'expliquer le supérieur par l'inférieur, la pensée par la vie, la vie par la matière, comme fait l'évolutionnisme matérialiste, on justifie l'inférieur par le supérieur, la matière et la vie par la pensée à laquelle elles sont ordonnées, et la pensée par le regroupement final collectif des personnes humaines autour d'un Centre superpersonnel et transcendant. Tout le dynamisme de l'évolution semble s'expliquer par l'effort de la Conscience, diffusée à l'état imperceptible dans la matière primordiale, travaillant à se construire des organismes de plus en plus complexes, et à se concentrer en vue de quelque libération future: « En apparence, bien sûr, l'Homme se corrompt exactement comme l'animal. Mais, ici et là, une fonction inverse du phénomène. Par la mort, dans l'animal, le radial se résorbe dans le tangentiel (2). Dans l'Homme, il s'en échappe et s'en libère... Ainsi, à partir des grains de Pensée formant les véritables et indestructibles atomes de son Etoffe, l'Univers — un Univers bien défini dans sa résultante — va se construisant sur nos têtes, en sens inverse d'une Matière qui s'évanouit: Univers collecteur et conservateur, non pas de l'Energie mécanique, comme nous le pensions, mais des Personnes. Une à une autour de nous, comme un continuel effluve, ' les âmes ' se dégagent, emportant vers le haut leur charge incommunicable de conscience » (3).

On devine le sentiment de libération que le témoignage d'un évolutionnisme aussi résolument spiritualiste peut apporter au delà du rideau de fer, où la science, et particulièrement celle de l'évolution, est présentée comme fatalement matérialiste.

On devine aussi l'intérêt que l'oeuvre de Teilhard suscite chez les penseurs qui s'intéressent à la critique et à la philosophie des sciences (4): dans quelle mesure un essai comme le

(2) C'est-à-dire: la *conscience* se résorbe dans la *matière*.

(3) *Phénomène humain*, p. 302.

(4) Voir sur ce point la belle étude de Christian d'Armagnac, S. J., *Philosophie de la Nature et Méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, dans *Archives de Philosophie* 1957, pp. 6-41.

Phénomène humain relève-t-il de la science, ou de l'hypothèse, dont il est parlé d'ailleurs si joliment — « *L'hypothèse*: mot bien mal choisi pour désigner l'acte spirituel suprême par quoi la poussière des expériences prend figure et s'anime au feu de la connaissance » (5) — ou de l'extrapolation, ou de la philosophie de la nature, ou de la poésie?

II - Quelques points de philosophie

1. Antérieurement à toute analyse critique, la vision teilhardienne loge dans « l'étoffe de l'Univers » tout ce que l'évolution en fera sortir par voie de simple « naissance », même la pensée: « Puisque, en un point d'elle-même, l'Etoffe de l'Univers a une face interne, c'est forcément qu'elle est *biface par structure,* c'est-à-dire en toute région de l'espace et du temps... *Coextensif à leur Dehors, il y a un Dedans des Choses...* Dedans, Conscience (ici, comme ailleurs dans ce livre, le terme ' Conscience ' est pris dans son acception la plus générale, pour désigner toute espèce de psychisme, depuis les formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure jusqu'au phénomène humain de connaissance réfléchie), et donc Spontanéité, à ces trois expressions d'une même chose il ne nous est pas plus loisible de fixer expérimentalement un début absolu qu'à aucune des autres lignes de l'Univers. *Dans une perspective cohérente du Monde, la Vie suppose inévitablement, et à perte de vue avant elle, de la* Prévie » (6). « Essentiellement, nous l'admettrons, toute énergie est de nature psychique » (7). « Et ici se fait entendre le motif sur lequel tout ce livre est construit: Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) suc-

(5) *Vision du Passé,* p. 289.
(6) *Phénomène humain,* pp. 52-53.
(7) *Ibid.,* p. 62.

cessivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial » ([8]). « Tout au fond de lui-même, le monde vivant est constitué par de la conscience revêtue de chair et d'os » ([9]). Le transformisme, qu'apporte-t-il de nouveau à nos perspectives? « Rien autre chose, nous l'avons vu, qu'une immense liaison dans le devenir. A l'intérieur du monde sensible, nous apprend-il, le plus conscient succède au moins conscient. Historiquement et scientifiquement, ' le plus ' présuppose du ' moins '. Ainsi l'Esprit et la Matière, communément regardés comme deux Univers antagonistes incompréhensiblement associés, ne sont plus que deux pôles réunis par un flux... En vertu de la liaison établie entre les choses par l'Evolution, tout est ramené vers le haut; tout devient sinon Esprit, du moins préparation lointaine ' matière ' à esprit » ([10]).

On notera chez Teilhard l'emploi des expressions: *pas de la vie*, *naissance de la vie* ou de la conscience. Pour franchir un pas, pour naître, il faut *préexister*. Ces mots désignent, en effet, chez lui les simples changements d'*état* d'une *réalité* préexistante, qu'il appelle « l'Etoffe de l'Univers ».

« Pour le transformisme chrétien, l'action créatrice de Dieu n'est plus conçue comme poussant intrusivement ses oeuvres au milieu des êtres préexistants, mais comme *faisant naître*, au sein des choses, les termes successifs de son ouvrage. Elle n'en est ni moins essentielle, ni moins universelle, ni surtout moins intime pour cela » ([11]).

On nous parle ailleurs d'une « *nouvelle* conception des relations Esprit - Matière à laquelle nous conduit la découverte (toute récente et ô combien occidentale!) du fait que nous sommes en régime, non pas de Cosmos, mais de *Cosmogénèse!* Non pas l'Esprit par évasion hors de la Matière, ni l'Esprit

---

([8]) *Phénomène humain*, pp. 69-70.
([9]) *Ibid.*, p. 165.
([10]) *Vision du Passé*, pp. 186-187.
([11]) *Vision du Passé*, p. 142.

juxtaposé incompréhensiblement avec la Matière (Thomisme!), mais l'Esprit émergeant (par opération pan-cosmique) de la Matière. *Materia Matrix*. Tout cela (du Physique au Métaphysique, en passant par le Biologique, le Psychologique et le Mystique) parce que ' l'union crée ' » ([12]).

2. Une telle vision exclut radicalement la doctrine philosophique qui voit entre la matière, la vie, la sensation, la pensée, des différences d'ordre et irréductibles: Est-il concevable, à qui a une seule fois compris ce qu'est la *pensée*, de la faire émerger de la *matière*? Mais revenons à la perspective teilhardienne: Si l'apparition de la pensée est le fruit de l'évolution, comment maintenir la doctrine — pourtant définie par le magistère — de la *création* de l'âme pensante? On nous explique sans doute que « rien n'empêche le penseur spiritualiste de placer, *sous le voile phénoménal* d'une transformation révolutionnaire, telle opération ' créatrice ' et telle ' invention spéciale ' qu'il voudra » ([13]). On nous rappelle ailleurs la nécessité de « renouveler en nous-même la notion de création » ([14]). Mais il est évident à tous les yeux que, si l'âme pensante s'engendre de la Préconscience et de la Prévie par voie de *transformation* ou *d'émergence*, elle n'est certainement pas *créée* de rien.

Du simple point de vue méthodologique, la remarque a été faite, le postulat du psychisme des molécules et de l'extension de la conscience à tous les niveaux de l'être est sans fondement *scientifique*; et sans autre fondement *philosophique* que le désir, chez son auteur, de construire sa Cosmogénèse. « Il y a pétition de principe » ([15]).

([12]) *Lettre à Mme Maryse Choisy*, 13 mars 1954, dans *Psychés*, n.os 99-100, p. 9.
([13]) *Phénomène humain*, p. 186.
([14]) *Vision du Passé*, p. 187.
([15]) Christian d'ARMAGNAC, S.J., *loc. cit.*, p. 38.

3. Si les processus biologiques sont imprégnés de psychisme et de conscience, n'est-ce pas aux lois de la biologie qu'il faudra demander la clef du comportement et de l'évolution des sociétés humaines? « Il ne paraît pas douteux que, dans le réseau quasi indéchiffrable de Cultures, de Nations, d'Etats, etc., constamment en train de se tisser autour de nous, il ne faille voir un système organique d'unités parfaitement 'naturelles', issues biologiquement du jeu normal des chromosomes en milieu exceptionnellement 'psychisé'» ([16]). « Nous avons pris l'habitude de séparer les uns des autres, comme s'ils appartenaient à deux mondes différents, les *arrangements d'individus* et les *arrangements de cellules*: les deuxièmes seuls étant regardés comme organiques et naturels, par opposition aux premiers, relégués dans le domaine du moral ou de l'artificiel. Le Social (le Social humain surtout), affaire d'historiens ou de juristes, bien plus que de biologistes. N'est-ce pas là, trop souvent, ce que nous pensons? Surmontant et dédaignant cette illusion vulgaire, essayons plus smplement la voie contraire. C'est-à-dire étendons tout naïvement aux groupements inter-individuels la perspective reconnue ci-dessus valable pour tous les groupements corpusculaires connus, depuis les atomes et les molécules jusqu'aux édifices cellulaires inclusivement... Alors tout ne s'éclaire-t-il pas, et ne s'explique-t-il pas, dans le phénomène *Homo sapiens*? Puisque, de ce point de vue, la *montée de Civilisation* n'est pas autre chose que l'apparence organo-psychique prise par une colossale opération biologique jamais encore tentée dans la nature: l'arrangement sur soi — non pas seulement (comme chez les Insectes, par exemple) d'un simple groupe familial — mais d'un vaste Groupe de vivants: je veux dire d'un phylum (et d'un phylum d'extension planétaire) tout entier. Avec l'*Homo sapiens*, sous le voile de la socialisation, c'est la vitalisation axiale de la

([16]) *Apparition de l'homme*, p. 211.

Matière qui prend pied sur un étage nouveau: non plus simplement la réflexion d'un individu sur lui-même; mais des millions de réflexions qui se cherchent et se renforcent. L'aurore d'une Réflexion collective. L'émersion du Réfléchi dans le Collectif. Vision extraordinairement simple, en vérité. Et cependant extraordinairement féconde. Puisque, à sa lumière, non seulement le Passé humain s'interprète, mais... notre Présent prend figure, et le Futur même de notre race, jusqu'à un certain point, se découvre » ([17]). « *Le Phénomène Social: culmination, et non atténuation, du Phénomène Biologique*» ([18]).

Comment la biologie éclaire-t-elle d'une manière féconde la destinée de l'humanité? A tous les étages de l'évolution se retrouve une loi identique, celle de la complexité-conscience: la force évolutive s'empare des éléments particuliers pour les comprimer dans de vastes ensembles collectifs d'où résultent des individualités supérieures; les corpuscules, par enroulement sur eux-mêmes, donnent naissance aux atomes, les atomes aux molécules, celles-ci au cellules, les cellules aux vivants, les vivants à des groupes de plus en plus organiques, aujourd'hui les civilisations s'abolissent au profit de la civilisation, les personnes humaines doivent entrer sans hésiter dans l'irrésistible courant de planétisation ([19]) qui les élévera, dans l'ultra-humain, au rang de super-personnes, groupées finalement autour du Pôle conscient du Monde, Centre de centres, le point Oméga, le Christ même de l'Apocalypse.

([17]) *Apparition de l'homme,* pp. 215-216.

([18]) *Phénomène humain,* p. 247.

([19]) Dans les *Etudes,* du 20 octobre 1937, p. 159, le P. Teilhard, parlant de la Démocratie, du Fascisme, du Communisme, écrivait: « Si incomplets qu'ils soient, les mythes d'égalité sociale, de race élue, d'empire, sont peut-être les seules formes concrètes sous lesquelles il soit possible à la génération présente d'exprimer ses plus hautes ambitions terrestres. Il serait faux et dangereux de chercher à brûler l'étape ». Et dans *Cahiers du Monde Nouveau* 1945, p. 248: « Dans les systèmes politiques 'totalitaires', dont l'avenir corrigera certainement les excès, mais dont il ne fera sans doute qu'accentuer les tendances ou intuitions profondes, le citoyen voit son centre de gravité peu à peu transféré, ou du moins axé, sur celui du groupe national ou ethnique auquel il appartient » (Article daté de Paris, 3 mars 1939).

Ainsi, après avoir prêté un psychisme à la biologie, et tenté d'expliquer l'inférieur par le supérieur, voici maintenant qu'on nous propose, par une sorte de renversement, d'expliquer par la biologie le comportement de l'animal raisonnable et des sociétés humaines. Est-ce encore un spiritualisme?

En présence de cette invitation, les historiens, on le devine, resteront défiants. Surtout s'ils s'intéressent à la théologie chrétienne du Temps. A propos de *Phénomène humain*, Henri Marrou écrivait dans *Témoignage chrétien*: « Dans la perspective qui nous est ici offerte, l'histoire de l'homme vient s'inscrire à la suite de l'évolution de la nature; certes le P. Teilhard a bien soin de souligner que cet épanouissement est aussi dépassement, émergence, originalité irréductible: mais ne faut-il pas poser une distinction plus radicale encore entre évolution et histoire, entre la réalisation du plan divin concernant la création du monde (l'homme bien entendu y compris) et l'histoire sainte de l'humanité, l'Economie du salut, ce drame où se nouent le péché et la grâce et qui culmine dans l'événement, parfaitement situé dans l'espace et le temps, de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection du Fils unique de Dieu? ».

4. Plutôt que la philosophie, ce sont les sciences paléontologiques qui rencontrent directement la révélation dans la question du monogénisme.

Une étude datée de 1930 et reproduite dans *Vision du Passé*, pp. 219-220, présentait ainsi le problème: « D'une part, pour des raisons qui ne sont en définitive ni philosophiques ni exégétiques, mais essentiellement *théologiques* (conception paulinienne de la Chute et de la Rédemption), l'Eglise tient à la réalité historique d'Adam et Eve. D'autre part, pour des raisons de probabilité, et aussi d'anatomie comparée, la Science, laissée à elle-même, ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain... Tout ce qu'on peut

prévoir, c'est que l'Eglise reconnaissant toujours mieux la légitimité scientifique d'une forme évolutive de la création — et la Science faisant enfin une place plus grande aux puissances d'esprit, de liberté et donc d' ' improbabilité ', dans l'évolution historique du monde, le Monogénisme revêtira graduellement, sans rien perdre de son ' efficience ' théologique, une forme pleinement satisfaisante pour nos exigences scientifiques ».

En 1950, Pie XII écarte le polygénisme dans l'Encyclique *Humani Generis*: « On ne voit absolument pas comment cette opinion est compatible avec ce que les sources de la vérité révélée et les actes du Magistère ecclésiastique enseignent sur le péché originel, lequel procède d'un péché réellement commis par un seul Adam et, transmis à tous par génération, se trouve en chacun comme sien ».

C'est alors que les amis de Teilhard font circuler un écrit intitulé *Monogénisme et monophylétisme*: « *Directement,* le savant *ne peut pas* prouver que l'hypothèse d'un Adam individuel soit à rejeter. *Indirectement,* toutefois, il peut juger que cette hypothèse est rendue scientifiquement intenable par tout ce que nous croyons connaître en ce moment des lois biologiques de la ' spéciation ' (ou genèse des Espèces) » ([20]).

Une note de *Phénomène humain*, p. 206, reprend le problème: « Aux profondeurs de temps où se place l'hominisation, la présence et les mouvements d'un couple unique sont positivement insaisissables, indécelables, pour notre regard direct, à tout grossissement. De sorte qu'on pourrait dire qu'il y a place, dans *cet intervalle*, pour tout ce que viendrait à exiger une source trans-expérimentale de connaissance ».

5. Notons enfin que la Vie, qui est « *depuis toujours, en pression partout* » dans la matière, s'accrochera aux astres qui lui offriront des conditions favorables. Du point de vue *astro-*

([20]) Deux difficultés sont opposées au monogénisme. Voir *Nova et Vetera,* 1958, p. 175.

biologique, « les planètes à noosphère, loin d'être une bizarrerie de la nature, représenteraient donc tout simplement *le produit normal, et ultime, d'une évolution de la Matière poussée jusqu'au bout* » ([21]).

III - Le plan de la theologie

1. La première remarque à faire — et elle est capitale — est que le salut de l'humanité ne saurait être présenté comme le *fruit naturel* d'un processus biologique ascendant; il est un *don surnaturel* descendant librement à nous des hauteurs de la Croix. La première création de Dieu, ruinée par le péché, a été *récapitulée* dans le Christ: « Par lui, Dieu s'est plu à réconcilier tous les êtres pour lui, sur la terre et dans les cieux, en faisant la paix dans le sang de sa Croix » (Col., I, 20).

Nous l'avons écrit ailleurs ([22]): « Supposons qu'adoptant le point de vue évolutionniste et retraçant les étapes de la genèse de notre univers, nous marquions avec force, comme l'exigerait une droite philosophie, les différences d'ordre irréductibles qui séparent les minéraux, les végétaux, les animaux, l'homme: que nous insistions notamment sur la création immédiate de l'âme humaine par un Dieu absolument transcendant, serions-nous autorisés à dire que ce tableau, *qui nous présenterait l'état concret et existentiel de l'humanité présente comme le seul fruit naturel d'une montée ascendante de la vie, serait un tableau exact, véridique*? Non! Tout ce qu'il y a de valeurs dans la vision évolutionniste ne prendra sa juste signification et ne cessera de fourvoyer les intelligences *que lorsqu'on l'aura transposé dans une tout autre perspective, dans une vision beaucoup plus mystérieuse des origines humaines.* A la perspective d'un *univers de nature* qui eût été possible, il

---

([21]) *Apparition de l'homme,* p. 319.
([22]) *Nova et Vetera,* 1956, p. 220.

faut substituer la perspective d'un *univers de rédemption* seul *réel,* seul existentiel. L'homme, celui dont nous descendons tous, n'est pas apparu naturellement dans la série des êtres vivants. Il a été créé dans un état privilégié d'harmonie, revêtu de sainteté et de justice, qui a sans doute passé comme l'éclair et dont il est vain de rechercher paléontologiquement les traces, mais dont la catastrophe l'affecte spirituellement d'une manière profonde, faisant de lui un être à la fois déchu et racheté par le Christ. C'est à la totalement libre et totalement imprévisible Rédemption du Christ, que la destinée concrète de l'humanité est maintenant suspendue. Toute vision du monde qui présente la condition actuelle de l'humanité comme *naturelle,* comme *naturellement* convergente vers sa fin ultime, est radicalement aberrante ».

Comment le chrétien, qui croit ces choses, pourrait-il accueillir sans surprise des textes comme celui-ci: « Si le Monde est convergent, et si le Christ en occupe le centre, alors la Christogénèse de saint Paul et de saint Jean n'est rien autre chose, ni rien [de] moins, que le prolongement à la fois attendu et inespéré de la Noogénèse en laquelle, pour notre expérience, culmine la Cosmogénèse. Le Christ se drape organiquement de la majesté même de la création. Et, de ce chef, c'est sans métaphore, par toute la longueur, l'épaisseur et la profondeur du Monde en mouvement que l'homme se voit capable de subir et de découvrir son Dieu. Pouvoir littéralement dire à Dieu qu'on l'aime, non seulement de tout son corps, de tout son coeur, de toute son âme, mais de tout l'Univers en voie d'unification, voilà une prière qui ne peut se faire que dans l'Espace - Temps »? ([23]) Les préface, post-face, appendice et notes de l'ouvrage, témoignent sans aucun doute de la profonde et totale bonne volonté du Père Teilhard à tenir compte des remarques qu'on a dû lui faire de divers côtés.

([23]) *Phénomène humain,* p. 330.

Elles ne réussissent pas, à nos yeux, à transformer la vision foncièrement et essentiellement naturaliste qu'il s'est faite du christianisme.

2. La transfiguration du monde annoncée par saint Paul et saint Jean sera la manifestation et comme l'explosion de la grâce versée gratuitement dans l'Eglise au jour de Pentecôte; la terre nouvelle et les cieux nouveaux seront investis de splendeur comme les vêtements du Christ au jour de la Transfiguration. Tout vient d'en haut par une nouvelle « création », non par prolongement de l'ancienne.

Teilhard est chrétien; il croit à la grâce; mais elle semble coïncider dans sa pensée avec la poussée ascensionnelle de l'évolution. Il voit dans le christianisme « la plus réaliste et la plus cosmique des fois et des espérances... une prodigieuse opération biologique: celle de l'Incarnation rédemptrice. Créer, achever et purifier le Monde... c'est pour Dieu l'unifier en l'unissant organiquement à soi. Or comment l'unifie-t-il? En s'immergeant partiellement dans les choses, en se faisant ' élément ', et puis grâce à ce point d'appui trouvé intérieurement au coeur de la Matière, en prenant la conduite et la tête de ce que nous appelons maintenant l'Evolution. Principe de vitalité universelle, le Christ, parce que surgi homme parmi les hommes — par une action pérenne de communion et de sublimation, s'agrège le psychisme total de la Terre. Et quand il aura ainsi tout assemblé et tout transformé, rejoignant dans un geste final le foyer divin dont il n'est jamais sorti, il se refermera sur soi et sur sa conquête. Et alors, nous dit saint Paul, *il n'y aura plus que Dieu tout en tous* » ([24]). Ainsi, c'est par une opération biologique, en s'immergeant partiellement dans les choses, en s'agrégeant leur psychisme, que Dieu sauve le monde: voilà ce que « nous lisons dans Paul et Jean ». (On

([24]) *Phénomène humain*, p. 327.

pourrait d'ailleurs insister sur la dégradation que subissent les textes de l'Ecriture ou de la liturgie quand Teilhard veut les tirer dans sa propre perspective).

Le principe teilhardien, repris sous mille formes, suivant lequel « dans le monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial » ([25]), qu'on a appelé principe de la « préexistence larvée » ou principe de la préexistence actuelle du nouveau dans l'ancien, de la vie dans la matière, de la conscience dans la vie, de l'esprit dans la matière, et qui nulle part n'est déclaré périmé, portera à penser, on l'a noté ([26]), que « l'Histoire humaine préexiste dans l'Histoire naturelle, la Grâce dans la Nature, le Royaume du Ciel dans les Royaumes de la Terre »; mais « le dogme chrétien nous remet aussitôt sur la bonne voie. L'Esprit est si radicalement autre que la matière qu'il requiert une intervention créatrice spéciale. L'Histoire humaine introduit dans l'Histoire naturelle le facteur Liberté qui en était simplement absent. La Grâce dépasse absolument toutes les possibilités et exigences de toute nature créée ou créable; le Ciel est le comble de la gratuité, Dieu s'y donnant lui-même, alors que rien d'autre que lui n'est digne ou capable de lui » ([27]).

3. Teilhard en arrivera à la persuasion de la mutuelle implication et de la complémentarité du Christianisme et de l'Evolution. D'une part le Christianisme sauve l'Evolution en lui nommant le point Oméga auquel elle tend obscurément; d'autre part l'Evoluttion sauve le Christianisme en lui apportant le désir et l'élan des masses humaines. Dès lors, la tâche

---

([25]) *Phénomène humain,* pp. 69-70.

([26]) *Bulletin du Cercle Thomiste,* Caen, 1958, pp. 27-42. Nous avons insisté ailleurs sur la difficulté où est Teilhard, dans le *Milieu divin,* de distinguer entre le *temporel* et le *spirituel,* les *choses de César* et les *choses de Dieu.*

([27]) *Ibid.*

urgente qui s'impose lui paraît être de réinterpréter les formules chrétiennes traditionnelles — et même les paraboles de l'Evangile, écrites dans la perspective d'une ère de civilisation « néolithique » — en fonction de notre découverte de la Cosmogénèse déployée dans l'Espace-Temps. Dans son Essai inédit sur *Le Christique,* écrit un mois avant sa mort et où il tente une dernière fois la synthèse de l'*En-Haut* et de l'*En-Avant,* du *Chrétien* et de l'*Evolutif,* on lit que le Christ de la Révélation n'est pas autre chose que l'Oméga de l'Evolution; qu'en vérité le Christ sauve l'Evolution, mais qu'il faut ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par elle; qu'à partir d'un Oméga évolutif où on le suppose placé, il est le *Pantocrator* qui rayonne physiquement sur la totalité effarante des choses; que la Cosmogénèse culmine en la Christogénèse que tout chrétien révère; que le mystère eucharistique lui-même se prolonge à l'infini dans une véritable « transsubstantiation » universelle des joies et des peines engendrées par la Convergence du Monde; que la notion d'une Cosmogénèse orientée sur un Oméga christique ouvre au « mystique » une voie complètement nouvelle pour parvenir à l'Unité totale; qu'en régime de cosmo-noo-génèse la valeur comparée des Credo religieux devient mesurable par leur pouvoir respectif d'activation évolutive; que l'homme a besoin pour vivre et pour super-vivre d'une Religion de l'Evolution unissant en elle les deux composantes de l'Ultra-Humain, l'amour de Dieu et la foi au Monde; que l'imbattable supériorité du Christianisme sur toutes les autres espèces de Foi vient de son identification de plus en plus consciente avec une Christogénèse, avec la montée collectivement perçue d'une certaine Présence universelle immortalisante et unissante.

Ce qu'il y a d'insolite dans de telles expressions est trop évident. Pourtant, en les relisant, ce n'est pas cet aspect qui nous frappe. D'autres choses retiennent notre attention. Tout d'abord l'ardent, le déchirant désir de cet homme, de ce savant, de ce chrétien, de ce prêtre qui tente de rassembler

dans le prolongement de l'élan évolutif de la nature les efforts contradictoires des hommes, désormais solidaires et interdépendants, qui se cherchent sur toute la planète pour s'unir et se combattre. Et c'est plus encore le malentendu, la tragédie, qui voile à ses yeux les vraies conditions de l'humanité, blessée trop gravement pour pouvoir espérer son salut en cherchant simplement à se réaxer sur la vaste orthogénèse de l'univers et en mettant sa confiance dans les ressources de sa volonté de puissance. Cette fois encore, à qui pense sauver l'humanité, l'offre est présentée d'une solution immédiate, séduisante, enivrante, un moyen sûr de réunir « tous les royaumes de la terre et toute leur gloire »; et cette fois encore, il faut, il fallait écarter la tentation. L'humanité est trop malheureuse, sa détresse trop irrémédiable, le mystère du mal trop profond pour trouver d'autre remède que celui qui lui a été apporté sur une Croix. Tout son effort, quand elle est laissée à son propre état et à ses ressources natives, ne peut aboutir qu'à des gains suivis de catastrophes. Son espoir suprême ne lui vient pas d'elle, mais de son Dieu, d'un Dieu « qui a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous » et qui leur a donné son Fils unique, non pour activer les forces ascensionnelles de l'univers, mais pour les sauver à travers les rayons qui descendent de sa Rédemption sanglante.

Mons. Michelangelo Alessandri

IL PENSIERO DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Teilhard, antropologo di chiarissima fama, nato il 1°-V-1881, ci ha lasciata un'ingente mole di opere scientifiche; egli non si contentò d'analizzare i dati forniti dall'altrui ricerca ma si recò in varie regioni d'Europa, d'Asia, d'Africa e d'America per eseguire a nome di vari Enti Scientifici attive ricerche paleo-antropologiche.

Particolare menzione meritano le sue ricerche fatte in collaborazione col Pei e con lo Young in Estremo Oriente, dove collaborò efficacemente per determinare l'età dei fossili di Sinantropo nonchè per studiare l'attività psichica di questo, attività dedotta dall'osservazione di manufatti litici e dalle evidenti tracce di fuoco osservabili sulle ossa d'animali che formarono il cibo dell'antichissimo abitatore della Cina.

Secondo il Teilhard (1) non esistono dubbi sulle caratteristiche umane del Sinantropo vissuto al principio dell'era geologica quaternaria prima che si formassero le gigantesche stratificazioni di loess le quali coprono le pianure cinesi; l'idea dell'Autore collima con quella di notissimi scienziati come il Breuil (1932), il Weidenreich (1931), il Keith (1931), il Broom (1934), il Weinert (1938), il Sergi (1938, 1939, 1940).

---

(1) Teilhard de Chardin P. and Young G., *Preliminary report on the Chou-Kou-Tien fossiliferous deposits,* in *Bull. of the Geol. Soc. of China,* 8-1929.

Teilhard de Chardin P. and Pei W. C., *The litic industry of Sinanthropus deposits in Chou-Kou-Tien,* in *Bull. of the Geol. Soc. of China,* 11, 1936.

Blak D. - Teilhard de Chardin P. - Young C. G. and Pei W. C., *Fossil man in China. The Chou-Kou-Tien, cave deposits with a synopsis of our present knowledge of the cenezoic in China,* in *Mem. Geol. Surv. China,* A 11 1933.

Malgrado l'enorme mole di studi eseguiti su questo argomento l'opera del Teilhard è ricca d'osservazioni originali che sono un valido contributo al progresso scientifico.

Il Teilhard nel 1948 si recò nel Sudafrica ove studiò profondamente le « Australopithecinae », gruppo di Scimmie antropoidi assai simili all'Uomo, Scimmie vissute in Africa alla fine dell'era Terziaria; esse probabilmente s'estinsero al principio del Quaternario.

Nel 1953 l'Autore si recò nuovamente in Africa per studiare il cranio di Saldanha.

Anche se gli studi eseguiti nel 1920 dal Teilhard a Piltdown presso Brighton (Inghilterra meridionale) sui reperti del cosidetto Eoantropo, ritenuto erroneamente fossile del più antico Quaternario, avrebbero potuto dare dei risultati più consoni alla realtà (2), non è che si possa accusarne troppo acerbamente il nostro Autore, in quanto il mito di antichità che s'era formato intorno ai fossili di Piltdown era ormai radicato così profondamente nelle menti degli studiosi da formare una barriera insormontabile; se oggi che la datazione per mezzo del radiocarbonio ha fornito risultati inoppugnabili, pare grottesco asserire che la mandibola truccata dal Dawson nel 1908 ed il canino trovato nel 1913 dal Teilhard stesso potessero venir attribuiti ad un Uomo, sia pure il più primitivo, allora questo errore era ben scusabile. Oggi è ormai accertato che il cranio opportunamente truccato dal Dawson è recente (Neolitico) e che la mandibola non è umana ma di scimmia antropoide vissuta non più d'un secolo fa (3).

L'attività del Teilhard non s'esaurì nella pubblicazione di brevi memorie scientifiche illustranti qualche reperto fossile, ma ci diede anche numerosi scritti che ci forniscono un saggio del pensiero riguardante i massimi problemi delle origini,

---

(2) Teilhard D. C. P., *Le cas de l'homme del Piltdown,* in *Rev. Quest. Scient.* 77 1920.

(3) J. S. Weiner - K. P. Oakley - W. E. Le Gros Clark, *The solution of the Piltdown problem,* in *British Museum,* 1953, Londra.

del divenire e della sublimazione del Cosmo. Alcuni di questi scritti furono pubblicati già da antica data, altri vennero editi recentemente a cura d'un eletto gruppo di scienziati ammiratori del Teilhard; fra le opere pubblicate da questo comitato figurano per esempio: « Le phénomène humain » (Ed. du Seuil 1956); « L'apparition de l'homme » (Ed. du Seuil 1956), « La vision du passé » (Ed. du Seuil 1957), « Le milieu divin » (Ed. du Seuil 1957).

* * *

Una delle opere che ha destato maggiore interesse è il sopracitato: « Le phénomène humain », in parte già scritto a Pechino nel 1938. Quest'opera, lontano da essere uno scarno rendiconto degli scavi eseguiti sotto la direzione del Teilhard, è un compendio delle idee, potremmo dire della Weltanschauung di Teilhard. Nell'intenzione dell'Autore quest'opera era un'apologia del pensiero cristiano scritta nella speranza di avvicinare alla Verità l'animo di molti studiosi estranei all'idea del Soprannaturale; a tal uopo lo Scienziato usò frasi e concetti estranei al vocabolario spiritualista, trasportando poi il lettore direttamente o per le tortuose vie della similitudine verso i concetti dell'insegnamento cristiano.

Il fine del dotto Gesuita è ammirabile; malgrado questo oseremo obiettare che la migliore intenzione può essere talora corrotta dalle espressioni che talvolta rischiano d'indurre in errore il lettore tanto da fargli addirittura dubitare che la Fede dello Scienziato non sia ortodossa. Specialmente chi limitasse il suo studio al libro predetto resterebbe spesso urtato da alcune espressioni che sembrano dettate da un'inequivocabile mentalità materialistico-panteista; molto a proposito l'editore appone al libro « Le milieu divin » la nota: (pag. 202) « La présente publication apporte ainsi sa pleine lumière au "Phénomene Humain" ».

Senza dubbio dobbiamo reverentemente inchinarci al vegliardo che dopo aver spesa la sua vita nella laboriosa ri-

cerca della Verità, volle infondere nei lettori delle sue opere non il solo sapere terreno ma la Sapienza, la Fede più sublime e più santa; pure, prescindendo da considerazioni d'ordine teologico che debbono esser esposte in altri studi, ci sembra doveroso dissentire dalle argomentazioni che riteniamo non possano essere consone ai dati che la Scienza mette a nostra disposizione; come il fine non giustifica i mezzi, così non può considerarsi Verità dimostrata ciò che ha false premesse. Come ripetutamente l'Autore protesta nel suo scritto, egli intende trattare argomenti strettamente scientifici prescindendo da ogni filosofia; in altri termini s'impegna a comunicarci dei risultati d'osservazione e d'esperimento, propri od altrui; poichè l'Autore è uno Scienziato nel senso più completo della parola, le sue espressioni potrebbero causare delle spiacevoli confusioni nella mente dei lettori i quali non fossero sufficientemente versati nelle questioni scientifiche in genere e possedessero solo un corredo comune di nozioni biologiche ed antropologiche; essi potrebbero ritenere come scientificamente provate delle asserzioni che sono pure ipotesi.

L'Autore asserisce nella maniera più categorica che non esiste alcun netto confine fra materia e vita. Quest'affermazione che non trova alcuna conferma nella Scienza è ripetuta più volte sotto aspetti equivalenti in varie opere. La coscienza psicologica sarebbe per il Teilhard una proprietà delle particelle formanti la materia; queste « particelle », non ulteriormente definite, forse molecole, forse atomi, forse protoni, mesoni, elettroni... forse minori ancora delle predette, sarebbero dotate di forze psichiche del tutto indeterminate ed inconscie; le particelle predette non sarebbero identificabili colle spirituali monadi leibniziane incapaci d'agire le une sulle altre, ma particelle puramente materiali che contengono come qualità propria la vita e lo psichismo, energie materiali indeterminate.

Non potremmo trovare un « coefficente meccanico dello psichismo » in quanto l'energia che appare nelle interazioni

fisiche non è costante non solo in se stessa (come supponeva la Scienza del secolo scorso e del primo novecento), ma neppure costante nel suo binomio: energia+massa.

L'apposizione casuale delle particelle materiali causerebbe una modificazione sostanziale della materia, in modo che le proprietà di coscienza, di capacità d'assimilare parti estranee, di poter riprodurre altri complessi simili dotati delle stesse caratteristiche (cioè la riproduzione del « vivente »), sarebbero apparse improvvise. Quest'apposizione fortuita sarebbe avvenuta una sola volta nel passato. Da quanto viene esposto nel « Phénomène humain » da nulla risulterebbe che l'origine della vita sia dovuta ad un intervento specifico dell'Ordinatore. Si potrebbe logicamente arguire che la vita è dovuta alla materia e al caso.

Questi concetti piuttosto vaghi potrebbero essere intesi nel senso che la vita e le attività psichiche inferiori e superiori siano la risultante di pure forze materiali.

Nel volume « Le phénomène humain » il concetto di creazione è così poco messo in risalto da formare nel lettore l'opinione che la materia sia eterna per se stessa.

La generazione spontanea sarebbe dovuta ad un caso fortuito che si verificò quando le condizioni della materia erano molto diverse dalle attuali.

Oggi la generazione spontanea non potrebbe aver luogo solo perchè la Natura si trova in uno stato energetico diverso e quindi gli esperimenti (come potrebbero essere quelli di Redi, di Spallanzani e di Pasteur) non possono approdare a nulla in quanto in Natura non sono ritrovabili le premesse che — *semel tantum* — diedero l'inizio a ciò che noi chiamiamo vita.

Esaminando brevemente quanto è supposto dal Teilhard ci domandiamo cosa dica la Scienza dei predetti problemi.

Alla Scienza mancano gli elementi per affermare o negare l'eternità della materia ed abbandona tale problema alla Filosofia; gli Scienziati sono però in grado d'affermare che la

materia non potrà mantenersi indefinititamente nello stato energetico attuale; la grande legge dell'entropia, che secondo le recentissime ricerche abbraccia anche le trasformazioni massa-energia, tende inesorabilmente a spostare l'equilibrio verso un punto ben determinato; da ciò è logico dedurre che se questo punto d'equilibrio non è ancora stato raggiunto, l'ordinamento attuale della materia deve aver avuto inizio da tempo limitato; i dati, certo assai congetturali, dedotti dalla meccanica celeste, assegnerebbero a 10 miliardi d'anni fa l'origine dell'Universo nel tempo.

La Scienza afferma che le condizioni della nostra piccola Terra non erano conciliabili originariamente colla presenza della vita su di essa. La vita apparve, e se i calcoli non sono errati, avrebbe dovuto germogliare circa due miliardi d'anni fa; sostenere che la vita provenga da altri Pianeti non è risolvere il problema, è solo spostarne i termini; quindi bisogna ammettere la possibilità della creazione diretta o della generazione spontanea.

Il Teilhard predilige quest'ultima alternativa; poichè è facile obbiettare che l'esperimento non conferma quest'ipotesi, l'Autore risponde ([4]) in sostanza con l'argomento inconsistente usato da John Needham contro i magistrali esperimenti di Lazzaro Spallanzani, cioè che l'ebollizione (e gli altri metodi atti a sterilizzare un liquido di cultura) aggrediscono tanto profondamente le potenze della materia (il Needham diceva « la forza vegetatrice ») che la generazione spontanea viene impossibilitata. Ora se queste « potenze della materia » furono in grado di sopportare migliaia di gradi quando la Terra era al suo inizio, non comprendiamo come possano esser distrutte dalla modestissima temperatura dell'acqua bollente. D'altra parte la Scienza non ci autorizza in nessun modo ad ammettere che sia sopravvenuta una mutazione tale nell'ambito delle leggi naturali; per questa ragione supporre che

([4]) *Le phénomène humain,* p. 101. Nota.

la materia inanimata goda d'uno « psichismo » suo proprio come sostiene l'Autore, appare inammissibile.

L'uomo di scienza non afferma più di quanto egli possa osservare o dedurre dal risultato d'un esperimento; quale esperienza o quale osservazione può dare una base sia pur tenuissima alla supposizione che la molecola di biossido di silicio abbia un psichismo suo proprio? Il Teilhard dice che è dalla successiva unione, generante una complessità, che viene a manifestarsi lo psichismo insito nelle « particelle » (molecole?); per l'Autore sarebbero « inanimate le sostanze "inclassificate" », cioè suddivise.

Se bastasse la fusione in un'unità di molte particelle per ottenere una manifestazione dello psichismo, un grosso cristallo di quarzo risultante dall'unione di un numero enorme di particelle silicee, dovrebbe presentare fenomeni vitali assai più vivaci di quelli presentati da un microscopico protozoo formato dall'unione di molecole in numero assai più piccolo. Ora non si può in nessun modo negare l'unità di un cristallo di quarzo; il ripristino dei vertici e spigoli spezzati, quando esso venga posto in condizioni di temperatura e pressione adeguate, dimostra quest'unità, ma è assurdo cercare in questo cristallo il moto interno, il metabolismo assimilativo ed energetico, la riproduzione, l'eccitabilità.

Nessuno può pretendere che l'accrescimento del cristallo nella soluzione madre od in soluzioni di sostanze isomorfe corrisponda all'assimilazione, poichè la molecola chimica in questo processo viene modificata radicalmente, mentre nell'accrescimento dei cristalli le molecole vengono ordinate geometricamente nello spazio in piani mirabilmente paralleli, ma non interviene la benchè minima loro modificazione chimica.

Neppure alla mente più bizzarra può apparire accettabile una corrispondenza fra metabolismo energetico nei viventi e piezoelettricità; ancor meno probabile apparirà l'identificazione fra rigenerazione nel vivente e ricostruzione degli spigoli e vertici accidentalmente spezzati nel cristallo, poichè

nella rigenerazione appaiono i profondi processi di epimorfosi o di morfallassi che sarebbe addirittura grottesco andare a ricercare in un cristallo dove il predetto fenomeno di ricostruzione avviene per semplice apposizione di molecole.

Poichè tutti gli esperimenti finora tentati, compresi quelli recenti (1954) eseguiti sul virus filtrabile dal Fraenkel-Conrat e dall'Hart ([5]) non danno la minima conferma che la generazione spontanea sia possibile, bisognerebbe con il Teilhard ammettere che le leggi biologiche fossero state in una remotissima epoca sostanzialmente diverse dalle attuali, ma non esiste una sola conferma scientifica di tale asserto e quindi si può dichiarare non scientifico tale argomento.

* * *

Nei suoi vari scritti l'Autore prende molto sul serio l'ipotesi evoluzionistica e la difende con uno zelo fervente; le espressioni usate a proposito di questa dottrina non sono vaghe ed evanescenti come quelle riferentesi ad altri problemi, ma inequivocabili e categoriche. Troviamo per esempio: ([6]) « ...il y aurait de quoi perdre coeur ou patience en constatant « combien d'intelligences, même non médiocres, demeurent « encore aujourd'hui fermées à l'idée d'évolution...

« ...Aveugles vraiment qui ne voient pas l'ampleur d'un « mouvement dont l'orbe, dépassant infiniment le Sciences na« turelles, a successivemente gagné et envahi autour d'eux la « Chimie, la Physique, la Sociologie, et même les Mathémati« ques et l'histoire des Religions ».

« ...Une théorie, un système, une hypothèse, l'Evolu« tion?... Non point: mais, bien plus que cela, une condition « générale à laquelle doivent se plier et satisfaire désormais, « pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hy« pothèses, tous les systèmes... ».

([5]) Alessandri, *Sintesi biologica dei virus,* in *Humanitas,* III, 1956.
([6]) *Le phénomène humain,* p. 242.

In un'altra opera il Teilhard scrive (7): « Le Transfor-« misme n'est déjà plus une hypothèse. Il est devenu la forme « de penser en dehors de laquelle il n'y a pas d'explication « scientifique possible ».

Una nota dell'Autore dice (8): « En face du Transfor-« misme, défini comme nous venons de le faire, l'attitude ex-« pectante ou agnostique n'est même pas permise. La question « qui se pose entre savants n'est déjà plus de savoir *si* les « espèces apparaissent à la faveur les unes des autres, mais « *comment* elles le font ».

Non consideriamo ora quanto viene accennato a proposito dell'evoluzione della storia delle Religioni; questo è un argomento del tutto particolare che ci porterebbe lontano dal campo che vogliamo esplorare; riferendoci esclusivamente alla questione naturalistica ci sembra doveroso considerare eccessive ed unilaterali le espressioni usate dal Teilhard; a parte il fatto di mettere nella stessa pentola lo sviluppo delle Scienze colla modificazione morfologica dei viventi (l'Autore si riferisce alle teorie evolutive nate nel secolo scorso), non ci sembra che la Scienza possegga delle *prove* dell'avvenuta evoluzione: possiede è vero un gruppo d'argomenti desunti dalla morfologia, dalla paleontologia, dell'embriologia, dalla presenza di organi rudimentali, dalla biogeografia, ma d'altro lato esistono contro questi argomenti difficoltà scientifiche tali che al moderno stato del sapere non permettono di dare per dimostrato l'evoluzionismo. Tutti sono d'accordo nell'ammettere che l'Evoluzione forse ha avuto luogo, ma finchè non esiste una vera prova, perchè non ammettere il Creazionismo puro e semplice, che non urta nella benchè minima difficoltà scientifica, ammesso che si creda in Dio?

Certamente non si può tacciare l'Autore di eterodossia per quanto riguarda la dottrina evoluzionistica. L'evoluzionismo del Teilhard è, per quanto intransigente, unito alla logica:

---

(7) *La vision du passé*, p. 124.
(8) *Idem*, p. 124.

infatti l'Autore dichiara ([9]): « Pour que le transformisme fût « dangereux à la raison et à la foi, il faudrait qu'il prétendît « rendre inutile l'action du Créateur, réduire le développe- « ment de la vie à une opération purement immanente à la « nature, prouver que le plus peut sortir, par lui-même, du « moins ».

Poco oltre ([10]) afferma che il linguaggio correntemente usato dagli evoluzionisti si può tradurre nel concetto « creazionistico »: Dio non s'intercala nella natura, cioè non crea la nuova specie dal nulla, ma agisce modificando gli esseri preesistenti; e dice inoltre ([11]) che i credenti dovrebbero vedere nel trasformismo l'azione delle cause seconde.

Queste espressioni sono consone a quanto la dottrina cristiana permette di ritenere, cioè che, ammessa una creazione iniziale, Dio può essersi servito delle cause seconde per portare in atto determinate potenze che erano state da Lui poste nella materia all'atto della Creazione. Questa dottrina è però da ammettersi come possibile, non come certa, in quanto, al moderno stato delle scienze sia naturali, sia filosofiche, sia teologiche, nulla appare tuttora dimostrato e quindi le due opposte sentenze sono ambedue ammissibili ([12]).

Non si può negare che esistano argomenti scientifici seri contro l'evoluzionismo; anche se il De Chardin si rifiuta di ammetterlo, alcuni di questi sono da lui stesso citati; infatti egli ammette implicitamente che nessuna teoria evoluzionistica regga alla critica. Riconosce nel libro « La vision du passé » che anche nei remotissimi tempi dell'Algonkiano (Periodo dell'Era Arcaica, cioè precedente allo stesso Paleozoico), esistevano Crostacei non meno complessi degli attuali ([13]); l'Autore dice che Nautili, Tarsii e Lemuri, se non fossero tuttora viventi, sarebbero stati certamente considerati intermediari ge-

([9]) *La vision du passé*, p. 36.
([10]) *Idem*, p. 39.
([11]) *Idem*, p. 40.
([12]) Vedi Enciclica « Humani Generis ».
([13]) Scoperti da Walcott in Colombia Britannica.

nealogici. Ricorda che Terebratule, Lingule, Limulus, ecc. sono rimasti invariati dalla più remota antichità. Riconosce che le decantatissime «serie continue» (p. es. degli Equidi) non costituiscono un susseguirsi ordinato di forme, ma sono un'accozzaglia di esseri con caratteristiche divergenti. Queste concessioni ci appaiono abbastanza concrete, anche se non fosse possibile aggiungere altri innumerevoli argomenti. Senz'attardarci in questo molteplice complesso di considerazioni, d'altra parte facilmente reperibili in molte opere, possiamo direttamente criticare la tendenza dei Paleontologi ed Antropologi a voler sostenere tanto decisamente la dottrina evoluzionistica quando i loro argomenti si basano solo su osservazioni morfologiche riguardanti la conformazione dello scheletro (raramente le parti molli lasciano impronte fossili) di pochi individui dei quali non si conosce la parentela e spesso neppure l'età; mentre i Genetisti che possono scrupolosamente seguire genealogie di esseri sottoposti ad influssi opportuni per centinaia e centinaia di generazioni, osservando quante caratteristiche somatiche vogliono, militano pel fissismo.

Le obiezioni che fa il Teilhard al fissismo non sono invero molto consistenti; egli sostiene per esempio che la distribuzione geografica e temporale delle forme viventi non sia conciliabile colla dottrina fissista. Questo asserto è in tutto gratuito: anche prescindendo dal fatto che la distribuzione geografica e cronologica dei viventi costituisce sovente un problema quasi insolubile per l'evoluzionista, nulla probisce al Creatore di dare l'esistenza ad animali simili o dissimili, dove e quando Egli voglia. Il postulato, p. es., che una zampa monodattila o didattila pressupponga la preesistenza d'una zampa pentadattila, non milita a vantaggio dell'evoluzione, ma dell'involuzione, cosa ben diversa.

Asserire che il fissismo porterebbe (14) ad ammettere l'introduzione saltuaria di nuove forme viventi, le quali scompi-

(14) *La vision du passé*, p. 39.

glierebbero l'equilibrio vitale preesistente, è sostenere un'ingenuità; equivale infatti ad accusare il Creatore di non sapere quale sia il momento geologicamente opportuno per introdurre la nuova forma.

Il De Chardin dice ne « La vision du passé » che non è possibile avere una dimostrazione morfologica dell'evoluzione perchè la « mutazione » ([15]) altera solo pochi individui che, se in grado di sopravvivere, o meglio se più adatti a vivere di quanto non lo siano i loro fratelli (orto-selezione), formeranno la nuova specie atta a competere colle altre o addirittura a soppiantarle; ora sarebbe un caso estremamente improbabile che proprio i pochi individui i quali subirono la mutazione si fossilizzino, perchè le condizioni di formazione dei fossili sono eccezionali; cioè in pratica, su milioni d'individui se ne fossilizza uno solo; così come è impossibile trovare dei testi scritti atti a dimostrare la derivazione del francese dal latino, perchè all'inizio i documenti scritti erano in quantità troppo esigua per avere la possibilità d'esser conservati, allo stesso modo non vi è possibilità di trovare fossili che colleghino poniamo l'Hipparion con gli altri Equidi; quest'argomentazione vien detta « resezione automatica del peduncolo evolutivo »; l'espressione indica che il nuovo « ramo » morfologico avrebbe, per quanto è stato sopra indicato, una base talmente tenue per la scarsità dei membri che la costituiscono, che verrebbero immediatamente a scomparire le tracce paleontologiche di questo passaggio.

A questo argomento è logico rispondere che una mutazione non è *ipso facto* concatenata con una serie di altre che la seguono immediatamente, e quindi la nuova varietà ha tutte le possibilità di formare grande numero d'individui capaci di dare sufficiente base probabilistica per la formazione di fossili.

La teoria dell'ortogenesi ideata da Daniele Rosa ha come principio che le specie tendano a formare *tempore statuto*

([15]) Termine tecnico indicante una subitanea modificazione del corredo ereditario.

due nuove specie-figlie diverse sia dalla specie madre che fra loro. La teoria ortogenetica sostiene che la specie in periodo di « divisione dicotomica » è inetta a formare fossili, ma quest'asserzione non è dimostrata dal Rosa; ammettere, come fa il Teilhard, che tale incapacità di formare fossili sia dovuta all'esiguo numero di esseri in via di mutazione, non appare probabile; e sopratutto, anche se quest'asserto fosse da ritenersi esatto, non darebbe una « prova » che l'evoluzione ha avuto luogo, ma sarebbe una giustificazione all'ammissibilità dell'evoluzione malgrado la mancanza di tracce del passaggio da una specie ad un'altra; quest'argomento è atto solo a difendere la teoria da un'obbiezione, ma esso non fornisce una dimostrazione a vantaggio dell'ipotesi.

* * *

L'apparizione dell'Uomo, per il Teilhard, non esula dalle leggi evoluzionistiche. Una graduale modificazione nell'aspetto esteriore e nella costituzione del sistema nervoso trasformarono il corpo d'un gruppo d'Antropomorfi in Uomini.

Il Teilhard afferma che il trasformismo avrebbe prodotto l'Uomo attraverso vari tentativi, non tutti felicemente conclusi. Naturalmente non bisogna prendere questo concetto troppo alla lettera ([16]), così le Australopithecine del Sudafrica sarebbero da considerarsi un tentativo abortito di formazione dell'Uomo.

L'uomo di Modjokerto insieme al Pitecantropo, al Sinantropo e all'Uomo di Solo, formerebbero un ramo umano che s'estinse.

L'Uomo di Saccopastore ed il Neandertal un altro ramo; l'Uomo di Palestina un terzo, mentre il Sapiens forma l'unico ramo vitale della specie umana; in questo le forme all'origine tendevano a divergere (forme Crô Magnon, Grimaldi e Chan-

---

([16]) Vedi nota dell'Autore a p. 304 del volume *L'apparition de l'homme*.

celade), ma susseguentemente vi sarebbe stata una convergenza delle forme, cosa finora mai osservata in altre specie animali.

Questo sarebbe il problema puramente morfologico. Può fare una certa impressione veder trattare dall'Autore il Sinantropo, il Neandertal, il Palestinus ed il Sapiens come rami, cioè specie distinte, benchè sia evidente che tutti questi esseri fossero dotati d'intelligenza vera e propria, e quindi Uomini nel pieno senso della parola. Ma è possibile interpretare l'asserzione in modo del tutto ortodosso, ammettendo non quattro processi distinti di ominazione, ma un unico processo originale che avrebbe formato il ceppo umanizzato il quale non lasciò tracce. Anche se l'Autore non s'esprime in questi termini nulla ci vieta d'intendere in tal modo le sue espressioni.

L'intelligenza come apparve nel Creato sensibile? Secondo il Teilhard non solo non ci sarebbe stata all'alba del Quaternario da parte di Dio una creazione dell'Uomo « ex limo », ma neppure un intervento diretto per modificare un essere pre-esistente affinchè esso fosse atto a ricevere il dono dell'anima immortale caratterizzata dall'intelligenza ([17]); il De Chardin ritiene che la materia porti in se stessa, dal momento stesso della sua creazione iniziale, il germe dal quale, per effetto diremmo delle sole cause seconde, si rende attiva la vita, l'istinto, la coscienza, poi la stessa intelligenza; l'intelligenza è una coscienza al quadrato dice il Teilhard ([18]). L'intelligenza è considerata proprietà non solo della materia terrestre, ma di qualunque materia, così ne « L'apparition de l'homme » l'Autore afferma (pag. 319) « . . . les "planètes à noosphère", loin « d'être une bizarrerie dans la nature, représenteraient donc « tout simplement le produit normal, et ultime, d'une évolu-

---

([17]) Il TEILHARD appone una nota (pag. 186 del « *Le phénomène humain* ») nella quale egli protesta di riferirsi al solo aspetto fenomenico e che nulla impedisce allo studioso spiritualista d'ammettere sotto al velo fenomenico « l'operazione creatrice » o l'« intervento speciale » che vorrà; questa nota salva dall'eterodossia le espressioni precedenti, ma pare poco coerente col senso di tutta l'opera.

([18]) *L'apparition de l'homme*, p. 317.

« tion de la Matière poussée jusqu'au bout », cioè in altri termini: l'evoluzione della materia porta naturalmente alla formazione d'essere intelligenti, e pertanto non solo sulla Terra ma su qualunque pianeta, dove la materia abbia potuto raggiungere il suo completo sviluppo, debbono esistere esseri intelligenti.

L'uomo si differenzia sostanzialmente dagli altri animali: questi *sanno* soltanto, mentre l'Uomo dotato di riflessione *sa di sapere!* La differenza è enorme ammette il Teilhard, ma non è che l'intelligenza sia una cosa introdotta « ex novo » nella materia, vi è insita; l'istinto non è un epifenomeno della vita ([19]), esso è una grandezza variabile, questa grandezza può mutare talmente da rendersi irriconoscibile; come l'acqua sottoposta a pressione normale, cambia stato divenendo vapore quando portata a 100° le si fornisca dell'altro calore, così alla fine del Terziario la « temperatura psichica s'elevò nel mondo cellulare » e la coscienza si trasformò in intelligenza.

Queste affermazioni ci lasciano invero molto interdetti e non valgono a dissipare la nostra perplessità le frasi riportate poco oltre ([20]). « Les spiritualistes ont raison quand ils défen- « dent si âprement une certaine transcendance de l'Homme « sur le reste de la Nature. Les matérialistes n'ont pas tort « non plus quand ils soutiennent que l'Homme n'est qu'un « terme de plus dans la série des formes animales. Dans ce cas, « comme dans tant d'autres, les deux évidences antithètiques « se resolvent dans un mouvement, — pourvu que dans ce « mouvement soit faite la part essentielle au phénomène, si « hautement naturel, de " changement d'état ". Oui, de la cel- « lule à l'animal pensant, comme de l'atome à la cellule, un « même processus (échauffement ou concentration psychique) « se poursuit sans interruption, toujours dans le même sens. « Mais, en vertu même de cette permanence dans l'opération, « il est fatal, du point de vue de la physique, que certaines

([19]) *Le phénomène humain*, pp. 183, 185.
([20]) *Idem*, p. 186.

« sautes transforment brusquement le sujet soumis à l'opération ».

Nella mente del Teilhard lo sviluppo dell'intelligenza non appare legato che ad un successivo complicarsi e perfezionarsi del sistema nervoso; egli vede tutta l'essenza dell'evoluzione, anche di quella pre-umana, nel successivo perfezionamento del sistema nerveo; egli considera questo progredire come una causa, mentre è piuttosto da considerare un effetto.

L'idea del De Chardin, che la collaborazione delle parti materiali, cioè la complessità, come egli dice, sia la fonte prima della vita, poi della coscienza e per ultimo dell'intelligenza, è totalmente estranea alla Scienza. (Non è neppure il caso di ricordare quanto sia estranea alla Filosofia). Infatti noi vediamo che il massimo di vitalità è sempre racchiuso nel minimo spazio; un seme, un uovo che portano racchiuse tutte le potenze formatrici d'una pianta e d'un animale sarebbero talmente piccoli da esser addirittura invisibili al microscopio se non contenessero oltre alla parte viva, delle sostanze di riserva prive di vita; pel nostro Autore invece è la « complessità » che spiega l'esplicarsi di tutti i fenomeni vitali ed intellettuali ([21]) così nel « Le phénomène humain » dice: « En ce « qui touche la valeur de l'Esprit, j'observe que, du point de « vue phénoménal, où systématiquement je me confine, Ma« tière et Esprit ne se présentent pas des "choses", des "natu« res", mais comme de simples variables conjuguées, dont il « s'agit de déterminer, non l'essence secrète, mais la courbe en « fonction de l'Espace et du Temps. Et je rappelle qu'à ce « niveau de réflexion la "conscience" se présente, et demande « à être traitée, non point comme une sorte d'entité particu« lière et subsistante, mais comme un "effet", come l' "effet « spécifique", de la Complexité ».

Lo sviluppo della materia verso l'intelligenza, dice il Teilhard, non è diretto da una legge che la guidi come il nocchiero

([21]) *L'apparition de l'homme,* pp. 219, 316. *Le phénomène humain,* pp. 337, 338, 343.

conduce la nave mantenendola sulla rotta, ma è solo la legge delle probabilità che spinge una porzione della materia verso il suo luminoso fiorire ([22]). L'ortogenesi, cioè lo sviluppo orientato, non ha alcun'idea di finalità, sostiene il nostro Autore ([23]); ciò non significa che le cieche forze della materia non siano legate a qualche legge, ma solo che il Creatore ha dall'Inizio prodotto la materia fornita di innumerevoli potenze, le quali interagendo fra di loro sotto l'nflusso delle « cause seconde » possono, obbedienti alla legge dei grandi numeri, collaborare all'apparire della vita, della coscienza e dell'intelligenza. Il caso diede al solo ramo umano la possibilità di sorpassare il punto critico, confine fra lo psichismo semplice e lo psichismo riflesso ([24]).

L'Autore si chiede perchè il genere umano, contrariamente a quanto avviene negli altri generi, non si suddivida in mille rigagnoli di specie diverse, ma continui a mantenere da millenni e millenni sempre le identiche caratteristiche, anzi, invece che una divergenza, presenti una convergenza di forme dopo l'avvento dell'Homo sapiens. La ragione è da trovarsi esattamente nella comparsa dell'intelligenza; mentre l'animale è lui stesso uno strumento, e quindi deve modificare la sua forma per compiere un determinato lavoro, così come il pesce è uno « strumento » per nuotare, l'uccello un « essere » per volare, la talpa un « attrezzo » per perforare la terra; l'intelligenza nell'Uomo ha reso esteriore lo strumento; l'Uomo è capace di produrre i suoi attrezzi senza incarnarvisi ([25]) e sfugge alla servitù di trasformarsi in essi per agire. Se non vi fosse questa possibilità l'Uomo continuerebbe a cambiare la sua forma a seconda delle necessità ([26]); malgrado questo l'evoluzione dell'Uomo continua, essa consiste nella sublimazione delle facoltà superiori verso l'apice dell'ominazione, che l'Autore

---

([22]) *L'apparition de l'homme,* p. 304. Nota.
([23]) *L'apparition de l'homme,* pp. 197, 198.
([24]) *Le phénomène humain,* p. 198.
([25]) *La vision du passé,* p. 85.
([26]) Non in senso lamarckistico, naturalmente.

chiama Punto Omega. Non solo nella forma del corpo umano ma anche nelle sue facoltà intellettuali troviamo una convergenza. Non soltanto l'Uomo, ma qualunque Noosfera ([27]), tende di diritto al Punto Omega ([28]) che non è un miraggio, una proiezione nel lontano avvenire del desiderio umano, ma una riunione biologica irreversibile delle nostre personalità fuori dalle vicissitudini del tempo.

Nel 1954, alla fine del volume « L'Apparition de l'homme », e alla fine della sua peregrinazione terrena ([29]), il De Chardin scrive: « Explicitée aux dimensions du monde « moderne, la Charité évangélique est en train de s'apercevoir « qu'elle n'est pas autre chose, tout au fond, que l'amour d'une « Cosmogénèse "christifiée" jusque dans ses racines ».

CONCLUSIONE

Solo entrando assai profondamente nello spirito del Teilhard si riesce a intravedere la profonda trama delle sublimi convinzioni e dei nobili intenti che animarono l'Autore; molto sovente però la parola ha tradito il vero pensiero tanto da tradurlo in espressioni difficilmente conciliabili colle verità conquistate a prezzo di dure fatiche dalla Scienza e dalla sana Filosofia. Anche se possiamo ammettere che la generazione spontanea sia teoricamente possibile da un punto di vista strettamente filosofico, come poter ammettere che di fatto la materia amorfa sia stata creata in tal modo da portare fin dall'inizio in sè il germe vitale? La Scienza, per quanto possiamo a tutt'oggi asserire, mai ci ha dato *un solo* argomento che giustifichi l'animazione spontanea della materia ([30]); ammettere che ciò è stato possibile nel passato, mentre è diventato impossibile ora, quando non vi è il minimo elemento che auto-

---

([27]) Complesso degli esseri intelligenti che popolano un pianeta.

([28]) *Le phénomène humain* pp. 289, 301, 320. *L'apparition de l'homme,* pp. 341-371.

([29]) Il Teilhard morì a New York il 10-5-1955.

([30]) Le recenti osservazioni sul « virus filtrabile » hanno dato una sostanziale conferma all'asserto.

rizzi quest'indebita illazione è, come si suol dire, comportarsi da struzzo, cioè chiudere gli occhi per non essere costretti a vedere la realtà. Se i Credenti dovessero ricorrere all'ipotesi della generazione spontanea per difendere la loro Fede senza possedere che gli argomenti forniti oggi dalla Scienza, sarebbero giustamente considerati come i più illogici, i più assurdi, i più ignoranti, i più ridicoli oscurantisti . . . ora fa per lo meno sorridere l'atteggiamento di molti Scienziati che ammettono senza tanti preamboli questa infondata dottrina, solo perchè un intervento di Dio nella materia ripugna al loro . . . sentimento; dire che ripugna alla loro mente mi sembrerebbe troppo offensivo.

E' evidente che il trasformismo non postula il materialismo, a patto di non cadere nell'assurda affermazione che il più possa derivare — natura sua — dal meno; in altre parole che un discendente possa acquistare una nuova perfezione dal nulla, senza che questa fosse potenzialmente nei suoi progenitori, i quali gliela trasmisero dandogli così la possibilità di attuarla.

In altri termini, se noi ammettiamo il trasformismo, dobbiamo ammettere (sotto pena d'esser non solo contro la scienza, ma addirittura contro la più elementare logica) che Dio abbia fin dall'inizio infuso nella materia i germi che poi vennero a germogliare al tempo opportuno.

Estendere questo principio anche alla parte materiale dell'Uomo, cioè al solo corpo, è ammissibile. Sostenere che nella materia bruta esista un vero psichismo in atto, contrasta contro qualunque dato osservabile con metodi scientifici.

Ammettere poi che psichismo, istinto e riflessione, cioè intelligenza in senso proprio, non differiscano che di grado e siano effetto della « complessità » (cioè della sempre più complessa interazione delle cellule costituenti il sistema nervoso centrale), ci appare contrario non solo all'acquisito patrimonio scientifico, ma contrario ad ogni più elementare buon senso, e non conciliabile in alcun modo col nostro patrimonio di Fede.

Poichè molte persone hanno in buona fede convinzioni così poco scientifiche e così poco logiche, il Teilhard ha voluto uniformarsi al loro modo di vedere ed al loro linguaggio, per poter dimostrare loro che anche con queste ammissioni si può aspirare ad una sublimazione della nostra esistenza che termini in una eterna Contemplazione della Verità; finalità nobile quella del nostro Autore, ma perchè tendere al Vero attraverso tante storture? Per quale ragione la stragrande maggioranza degli evoluzionisti propugna le idee che abbiamo esposte? Solo perchè considerano « antiscientifico » ammettere l'azione di Dio nel Creato, e vogliano costruirsi un complesso di ragioni che li liberi dalla necessità di vedere un Principio Trascendente.

Ammettiamo pure che in un prossimo, oppure remoto, futuro, giunga la dimostrazione scientifica che Dio popolò il mondo affidando il processo di formazione delle specie viventi, Uomo compreso, al processo d'evoluzione; ebbene, quando venisse tale dimostrazione, non vi sarà da parte nostra la minima esitazione ad accettarla; una vera dimostrazione scientifica darà la certezza, o per lo meno la probabilità, che l'asserto corrisponda al vero ([31]); poichè la Verità non può esser contro la Verità, sarebbe assurdo dubitare; ma finchè barcoliamo nel campo delle ipotesi (non troveremo due evoluzionisti che vadano d'accordo fra di loro), per quale ragione dovremmo accettare come oro colato una congerie d'ipotesi e di supposizioni che ci appaiono poco aderenti alla realtà, e tendono a simulare un Universo dove Dio è solo un'ombra che si è disinteressata del Creato dallo stesso istante nel quale lo trasse dal nulla? Forse quest'iper-irenismo attirerà alla Verità qualche incredulo, ma ritengo più probabile che tale troppo pronta rinunzia al nostro tradizionale punto di vista, faccia sorgere in amici e nemici il dubbio che la nostra fede nell'esistenza di Dio sia molto debole.

([31]) Dico: probabilità, in quanto la Storia delle Scienze Naturali insegna che spesso un'osservazione ritenuta da tutti prova irrefragabile, si dimostrò una semplice estrapolazione.

DIVINITAS

CONSILIUM ADMINISTRATIONIS

PRAESES

PETRUS PALAZZINI

S. Congregationis Concilii Secretarius

VICE-PRAESES

RODULPHUS G. BANDAS

Socius Ordinarius Academiae Theologicae

COETUS A CONSILIO

ANTONIUS PIOLANTI
Pont. Universitatis Lateranensis Rector Magnificus

BERNARDUS RANSING
Congregationis a Sancta Cruce Secundus Adsistens Generalis

HUGO LATTANZI
Academiae Camerarius

EDUARDUS HESTON
Congregationis a Sancta Cruce Procurator Generalis

CONSTANTINUS VONA
Commentariorum « Divinitas » Sponsor

SALVATOR CANALAS NAVARRETE
S. Congregationis de Religiosis Officialis

CURSUS PHILOSOPHICUS LATERANENSIS

AUCTORIBUS PHILOSOPHIAE MAGISTRIS IN PONTIFICIA UNIVERSITATE LATERANENSI

La Facoltà di Filosofia della Pontificia Università del Laterano sta preparando la pubblicazione di un « Cursus philosophicus » di ampie dimensioni allo scopo di presentare una visione sufficientemente completa dei problemi fondamentali del pensiero, che soddisfi sia l'esigenza scientifica che quella didattica. L'idea del lavoro è sorta dalla constatazione della incompletezza di una trattazione puramente manualistica, dove vengono toccati tutti i problemi, senza però quella sensibilità squisitamente scientifica che, nell'unione armonica dell'istanza teoretica con l'istanza storica, corrisponda alla effettiva consistenza problematica della filosofia odierna.

Ispirandosi alle sapienti norme dell'enciclica « Humani generis » e seguendo lo svolgimento della filosofia perenne sulla linea del pensiero tomista, senza precostituiti irrigidimenti che impediscano un dialogo costruttivo e sereno con la filosofia moderna, ma altresì senza cedere alla tentazione di concordismi ingenui o di ibridi accostamenti, il « Cursus » si lusinga di recare un contributo fattivo a quell'opera di chiarificazione che urge affrontare nel campo filosofico con impegno pari alla gravità degli interessi trascendenti, speculativi spirituali morali, che rischiano di essere seriamente compromessi dalle vacuità strutturali di un pensiero razionalmente e criticamente inconsistente.

Nel sottoporre il programma di massima dei primi sette volumi riguardanti i trattati speculativi fondamentali, ma che saranno successivamente seguiti da volumi complementari per la parte storica e scientifico-sperimentale, intendiamo dare l'annuncio ufficiale della pubblicazione del « Cursus philosophicus lateranensis », confidando nell'adesione e nella simpatia di quanti seguono l'attività scientifica della Pontificia Università del Laterano.

1. INTRODUCTIO IN UNIVERSAM PHILOSOPHIAM
   AUCTORIBUS GEORGIO GIANNINI ET HENRICO NICOLETTÍ.
2. LOGICA ET CRITICA
   AUCTORE HENRICO NICOLETTI.
3. METAPHYSICA GENERALIS
   AUCTORE GEORGIO GIANNINI.
4. COSMOLOGIA
   AUCTORIBUS ROBERTO MASI ET HENRICO NICOLETTI.
5. PSYCHOLOGIA RATIONALIS
   AUCTORE JANUSSIO MOTYLEWSKI.
6. THEOLOGIA NATURALIS
   AUCTORE HUMBERTO DEGL'INNOCENTI, O.P.
7. PHILOSOPHIA MORALIS
   AUCTORE PAULO VALORI, S.J.

Desclée & C. - Editori Pontifici - Roma, Parigi, Tournai, New-York

S. E. Mons. DINO STAFFA

Segretario della S. Congregazione dei Seminari e Università degli Studi
Socio Onorario della Pontificia Accademia Teologica Romana

LE DELEGAZIONI APOSTOLICHE

pp. VIII-256; Lire 3.000 (rilegato in tela rossa)

« Secondo il concetto attualmente corrente, il Delegato Apostolico è un Prelato, finora il più delle volte insignito di carattere vescovile e avente il titolo di una diocesi, anzi di una archidiocesi « in partibus », che viene inviato dal Romano Pontefice come suo Rappresentante, con incarico permanente, ma privo di carattere diplomatico, presso le Comunità Cattoliche di una determinata Nazione. Il Delegato Apostolico non è dunque, generalmente, il Vescovo residenziale di una diocesi del territorio in cui egli adempie le sue funzioni, benchè non manchino esempi di Delegati Apostolici che sono stati o dovrebbero essere titolari di una diocesi compresa nella loro circoscrizione territoriale. Anzi, secondo la nozione che del Delegato Apostolico viene data nello stesso Codice di Diritto Canonico (can. 267 § 2), neppure il carattere episcopale è necessariamente congiunto con l'ufficio di Delegato Apostolico. Questi inoltre, come abbiamo accennato, non esercita funzioni diplomatiche: è cioè Rappresentante del Romano Pontefice presso i Vescovi e le Comunità Cattoliche, non presso il Capo dello Stato in cui viene inviato, ed esercita funzioni religiose, non politiche. I Rappresentanti del Romano Pontefice presso i Governi, deputati in modo stabile a funzioni di ordine diplomatico, non hanno difatti il nome di *Delegati*, ma di *Nunzi o Internunzi Apostolici* (can. 267).

Perchè si abbia però una Delegazione Apostolica in senso proprio, si richiede che la rappresentanza di cui essa è investita sia di natura sua stabile e non limitata nel tempo o dalle circostanze già previste all'atto della sua costituzione.

I Delegati Apostolici, designati a rappresentare in modo stabile il Romano Pontefice presso le Comunità Cattoliche di una determinata nazione o regione, hanno come loro funzione quella di vigilare sulle Comunità e opere cattoliche della nazione o regione medesima, e tenerne informata la Santa Sede; di comunicare ai Vescovi, Vicari o Prefetti Apostolici, Superiodi di Missione o Missionari, le istruzioni della Sede Apostolica e vigilare sull'adempimento di esse, come in generale sulla esatta osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche (can. 267 § 2).

Definiti così gli elementi essenziali della figura giuridica del Delegato Apostolico, sono con ciò stesso determinate anche le linee che ci aiuteranno a distinguerla da altre figure somiglianti che si riscontrano nella storia e anche nella vita presente della Chiesa.

In tal modo noi potremo stabilire le origini lontane e vicine delle Delegazioni Apostoliche, anzi, come vedremo, la data esatta della loro definitiva comparsa, per poi precisarne le funzioni nella loro natura e nella loro estensione. Questi appunto sono gli scopi del presente lavoro ». *(dalla Prefazione)*.

L'opera, destinata a divenire classica nella letteratura canonistica, è stata pubblicata da

Desclée & C. - Editori Pontifici - Roma, Parigi, Tournai, New-York

Tip. M. COCCIA - s.r.l. Roma 1959